UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00296401 3

Religionsgeschichtliche
Versuche und Vorarbieten
Bd. 11 Heft 1

BL
25
R37
Bd.11
Heft.1

Religionsgeschichtliche
Versuche und Vorarbeiten
begründet von
Albrecht Dieterich und **Richard Wünsch**
herausgegeben von
Richard Wünsch und **Ludwig Deubner**
in Königsberg i. Pr.
XI. Band 1. Heft

Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen

mit einem Anhang über den Unverwundbarkeitsglauben
bei anderen Völkern, besonders den Germanen

von

Otto Berthold

Gießen 1911
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Für Amerika: G. E. STECHERT & Co., 151—155 West 25th St., NEW YORK

BL
25
R37
Bd. II
Heft 1

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

I. Band

ATTIS. Seine Mythen und sein Kult

1903. 232 S. von **Hugo Hepding** ℳ 5.—

L'auteur a réuni tous les texts littéraires et épigraphiques relatifs à Attis, et, se fondant sur cette collection de matériaux, il expose les diverses formes du mythe, dont l'amant de Cybèle est le héros, l'histoire du culte phrygien en Asie, en Grèce et à Rome, et il insiste en particulier sur la constitution des mystères et la célébration des tauroboles. L'auteur est au courant de toutes les recherches récentes sur le sujet qu'il traite, mais il ne se borne pas à en résumer les résultats, il fait souvent des trouvailles heureuses et expose des idées personnelles avec une clarté qu'on souhaiterait trouver toujours dans les études d'histoire religieuse. Bien que je ne partage pas certaines de ces idées (ainsi il considère encore l'inscription d'Abercius comme païenne), son ouvrage bien conçu et bien rédigé me paraît être une excellente contribution à l'histoire du paganisme romain.

Franz Cumont in der Revue de l'instruction publique en Belgique.

II. Band 1. Heft

Musik und Musikinstrumente im alten Testament

1903. 34 S. von **Hugo Greßmann** ℳ —.75

Greßmanns kleine Schrift gehört unbestreitbar zu den besten Arbeiten, welche über das von ihm behandelte Thema erschienen sind. Lit. Zentralbl., 1904 No. 12.

II. Band 2. Heft

De mortuorum iudicio

1903. 77 S. scripsit **Ludovicus Ruhl** ℳ 1.80

Vorliegende Arbeit bietet eine, wie der Philologie und Religionsgeschichte, so auch der Volkskunde hochwillkommene Zusammenstellung der literarischen und monumentalen Zeugnisse des klassischen Altertums über die Vorstellungen von einem Gerichte, dem sich die Seelen aller Verstorbenen in der Unterwelt unterwerfen müssen. Zugleich wird, soweit dies noch möglich ist, der historische Zusammenhang und der Fortschritt in der Entwicklung dieser Vorstellungen aufgezeigt. . . . Ein äußerst dankenswerter Exkurs führt endlich noch aus, welche Rolle die Vorstellung von einem Buche des Gerichtes, das von den verschiedensten Persönlichkeiten geführt wird, bei den Alten gespielt hat.

G. Lehnert in den Hessischen Blättern für Volkskunde. Bd. 3 Heft 1.

II. Band 3. Heft

De poetarum Romanorum doctrina magica

1904. 66 S. scripsit **Ludovicus Fahz** ℳ 1.60

Des Verfassers Absicht ist es, die Poesie der Römer, soweit sie Zauberhandlungen schildert, durch die entsprechenden Stellen der griechischen Zauberpapyri zu erläutern. Da eine Behandlung aller hierher gehörigen Stellen den Rahmen einer Dissertation sprengen würde, hat er sich zeitlich auf die Dichter des ersten Jahrhunderts vor und des ersten Jahrhunderts nach Christo beschränkt, stofflich auf die Totenbeschwörung und den Liebeszauber. So behandelt Kap. I der Arbeit die *Necromantea*, Cap. II die *Ars amatoria magica*; Cap. III gibt nach einigen Bemerkungen über die Arbeitsweise der römischen Dichter in der Schilderung von Zauberscenen einen Kommentar zu der großen Totenbeschwörung in Lucans sechstem Buche der Pharsalia. Dabei wird der Nachweis versucht, daß Lucan eine den erhaltenen Zauberpapyri ganz ähnliche Textquelle benutzt hat.

II. Band 4. Heft

De extispicio capita tria

scripsit **Georgius Blecher**

accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum

1905 82 Seiten ℳ 2.80

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, die Eingeweideschau der Griechen und Römer in ihrem geschichtlichen Zusammenhang zu erklären. Im *ersten* Kapitel werden die Zeugnisse der Alten über die Ausübung des Extispiciums zusammengestellt. Das *zweite* Kapitel bringt die Ansichten der Antike über Wesen u. Wert der Eingeweideschau. Die eigenen Anschauungen des Verf. entspringen den Untersuchungen des *dritten* Kapitels. Babylonische, griechische, römische Extispicin sind in ihrer Entstehung unabhängig voneinander, die Eingeweideschau ist ein Volkergedanke. Hier im dritten Kapitel sind auch die antiken Darstellungen der Leberschau gesammelt, die in Abbildungen beigegeben werden. „Einige Bemerkungen zur babylonischen Leberschau" von C. Bezold machen den Schluß.

L
5
237
Bd. II
Heft 1

697554

Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen

mit einem Anhang über den Unverwundbarkeitsglauben bei anderen Völkern, besonders den Germanen

von

Otto Berthold

Gießen 1911
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

begründet von

Albrecht Dieterich und **Richard Wünsch**

herausgegeben von

Richard Wünsch und **Ludwig Deubner**

in Königsberg i. Pr.

XI. Band 1. Heft

697554
21.3.59

Die Arbeit wurde gleichzeitig bis auf den Anhang unter demselben Titel als Dissertation von Leipzig 1911 veröffentlicht.

ERICH BETHE

EUGEN MOGK

IN VEREHRUNG UND DANKBARKEIT

Inhalt

	Seite
Einleitung	1—2
Kap. I. Der nemeische Löwe	2—5
Kap. II. Aias und Kaineus	6—26
Kap. III. Kyknos	26—29
Kap. IV. Meleager, Nisos und Pterelaos	29—33
Kap. V. Minos	34—35
Kap. VI. Achill	35—43
Kap. VII. Talos	43—45
Kap. VIII. Die Harpyien. Messapus. Die Aloaden	45—47
Kap. IX. Jason	48—55
Kap. X. Die Unverwundbarkeit im Aberglauben der Griechen	55—59
Schlußbetrachtung	60—62
Anhang: Der Unverwundbarkeitsglaube bei anderen Völkern, besonders den Germanen	62—69
Register	70—73

Einleitung

In dem alten Streit, ob die Heldensage vorzugsweise aus der Göttersage oder aus menschlichen Ereignissen herausgewachsen sei und wie die Sagen im einzelnen auf diese Entstehungsgebiete zu verteilen seien, benutzte man zu den Zeiten, als man überall herabgesunkene Götter sah, gern als Argument für den ursprünglich göttlichen Charakter der Gestalten der Sage die wunderbaren Taten, die sie ausführten und die wunderbaren Gaben, die ihnen anhafteten. So wurde denn, wenn einer etwa Drachen tötete oder mit Riesen kämpfte, dies als Überbleibsel seiner ehemaligen göttlichen Natur hingestellt. Noch klarer schien der göttliche Ursprung zu sein, wenn der Held wunderbare Gaben besaß, wenn er etwa sich unsichtbar machen konnte oder sich durch seinen Wunsch in ferne Länder versetzte. Für diesen Nachweis ist nun besonders gern auch die Unverwundbarkeit benutzt worden, eine wunderbare Eigenschaft, die uns in den Sagen der Griechen, der Germanen und vieler anderer Völker öfters entgegentritt. Sie schien deutlich ein Überrest ursprünglich göttlichen Wesens zu sein. Diese Art der Beweisführung ist auch wieder angewandt in dem Buche von J. Vürtheim *de Aiacis patria cultu origine* Lugd. Bat. 1907, in dem der Verfasser, geleitet von dem Bestreben, die ursprünglich göttliche Natur der beiden Aiax nachzuweisen, als ein sehr wichtiges Argument dafür die Unverwundbarkeit des großen Aiax ausführlich behandelt.

Ich will an der Hand des für diese Fragen besonders ausgiebigen Sagenschatzes der Griechen untersuchen, ob solche

Schlüsse berechtigt sind, und zu diesem Zwecke zunächst die Unverwundbarkeit [1] des Aias, dann die der anderen griechischen Sagengestalten prüfen, und versuchen, über das Alter und die Entstehung des Motivs bei den einzelnen Gestalten einige Klarheit zu erzielen.

Kapitel I

Der nemeische Löwe

Es wird gut sein, zuerst einmal die Unverwundbarkeit des nemeischen Löwen zu betrachten, da mit ihr die Unverwundbarkeit des Aias eng verknüpft erscheint. Auf welche Zeit die Unverwundbarkeit des Löwen zurückgeht, darüber können uns die literarischen Quellen nur spärliche Auskunft geben.

Aus den paar Versen, mit denen Hesiod, Theogonie 326 ff. die Sage andeutet, ist nichts zu ersehen. Die Herakleen des Peisander von Kameiros, des Panyassis von Halikarnaß und anderer, in denen die Sage ausführlich dargestellt gewesen sein muß, sind verloren, und ihre spärlichen Reste ergeben nichts für unsere Frage. Die älteste ausführliche Erzählung der Erlegung des Löwen finden wir also erst in dem unter Theokrits Namen gehenden *Ἡρακλῆς λεοντοφόνος*, der nach Wilamowitz *Bucol. Graeci* 167 noch dem 3. Jahrhundert angehört. Wir lesen, wie Herakles vergeblich zwei Pfeile gegen das unverwundbare Tier entsendet, dann den Bogen wegwirft, mit der Keule auf den Kopf des Tieres einen gewaltigen Schlag tut, dann mit beiden Händen den Hals des Löwen umklammert und ihn erwürgt. Darauf zieht er das Fell, das sonst durch nichts zu verletzen war, mit seinen eigenen Nägeln ab und wirft es sich um die Schultern.

Kürzere Darstellungen des Löwenkampfes finden sich bei

[1] Die Griechen haben für die Unverwundbarkeit das Wort *ἀτρωσία* (Schol. Apollon. Rhod. I 57), das Adjektivum heißt *ἄτρωτος* (Eurip. Phoeniss. 574; Aristoteles Rhetorik II 22, 12; Plato Symposion 219e etc.).

Apollodor II 5, 1 und bei Diodor IV 11, welcher aus einem Heraklesenkomion des Rhetors Matris schöpft (Holzer, Matris, Programm Tübingen 1881; E. Bethe *Quaestiones Diodoreae mythographicae*, Göttingen 1887, 44). In verschiedenen Punkten weichen sie von der Darstellung des älteren Theokriteischen Gedichtes ab. Für uns kommt vor allem folgendes in Betracht: In jenem Gedicht hatte Herakles vor der Erwürgung den Löwen halb betäubt durch einen kräftigen Keulenschlag, bei Apollodor dagegen wird nur gesagt, daß Herakles bei der Verfolgung des Tieres die Keule schwingt, und Diodor erwähnt die Keule überhaupt nicht. Wir sehen also, wie man die Keule hat allmählich aus der Sage verschwinden lassen, ersichtlich in der Tendenz, die Arbeit schwieriger zu gestalten und die Leistung des Herakles zu erhöhen. Schon hiernach könnte man vermuten, daß diese Tendenz auch schon in der unserer ältesten Quelle, dem *Ἡρακλῆς λεοντοφόνος*, vorausliegenden Zeit wirksam gewesen sei, daß die Keule also ursprünglich eine noch größere Rolle gespielt habe, daß der Löwe geradezu mit der Keule getötet worden sei. Die Bestätigung hierfür finden wir in den bildlichen Darstellungen des Löwenkampfes, die Ad. Furtwängler in Roschers Lex. d. Mythol. I, 2, 2195 gesammelt und chronologisch geordnet hat. Vgl. auch E. Reisch, Athenische Mitteilungen XII (1887) 118. Auf den zahlreichen korinthischen und chalkidischen Vasenbildern des 7. Jahrhunderts, die diesen Stoff behandeln, finden wir die Erwürgung des nemeischen Löwen überhaupt noch nicht. Herakles schwingt entweder die Keule gegen ihn oder er durchbohrt ihn mit dem Schwerte. Letzteres ist besonders wichtig, da hieraus ganz deutlich wird, daß man den Löwen sich nicht als unverwundbar gedacht hat, daß also Herakles der Keule sich nicht deshalb bedient, weil der Löwe eisenfest wäre, sondern weil die Keule seine gewöhnliche Waffe ist. Erst auf den schwarzfigurigen attischen Vasen des 6. Jahrhunderts packt Herakles den Löwen an der Kehle, aber erst mit einer Hand, während er mit der anderen das Schwert zückt. Endlich gegen Ende des 6. Jahrhunderts umklammert Herakles mit beiden Händen den Hals des Tieres. Hier endlich ist also die Erwürgung dargestellt; denn jenes Packen mit einer

Hand hatte ja ersichtlich nur den Zweck, sich das Tier vom Halse zu halten, wie der gleichzeitige Gebrauch der Waffe beweist. Erwürgt wird also der Löwe erst seit dem Ende des 6. Jahrhunderts. Nun ist es aber noch die Frage, ob damals das Erwürgen schon mit der Unverwundbarkeit motiviert wurde. Es ließen sich auch andere Gründe denken. Und wir begegnen denn auch in der Literatur einer solchen abweichenden Motivierung, nämlich in Eratosthenes *καταστερισμοί* 12: *Τινὲς δέ φασιν ὅτι Ἡρακλέους πρῶτος ἆθλος ἦν εἰς τὸ μνημονευθῆναι· φιλοδοξῶν γὰρ μόνον τοῦτον οὐχ ὅπλοις ἀνεῖλεν, ἀλλὰ συμπλακεὶς ἀπέπνιξεν. λέγει δὲ περὶ τούτου Πείσανδρος ὁ Ῥόδιος.* Hier wird also das Erwürgen des Tieres mit der *φιλοτιμία* des Herakles motiviert, und es ist bedeutungsvoll, daß gerade dies Zeugnis sich auf Pisander von Kamirus zu berufen scheint, den Verfasser einer Heraklee, der nach Wilamowitz, Herakles I 309 etwa ins 6. Jahrhundert zu setzen ist.

Weiter haben wir aber, was bis jetzt noch niemand gewürdigt zu haben scheint, in der literarischen Überlieferung auch noch Reste der Sage, nach der Herakles den Löwen überhaupt nicht würgt, sondern mit der Keule tötet, also jener alten Sage, die wir auf den Vasenbildern des 7. Jahrhunderts dargestellt fanden. In den Basler Germanicusscholien 72 Breysig lesen wir: *Nigidius refert . . . Hercules iussu Eurysthei interfecit eum cum Molorcho hospite suo, cuius clavam* [*quam*] *viribus tributam tum principio est adeptus eaque leonem interfecit.* Hier findet sich also keine Spur von Unverwundbarkeit, keine Spur vom Erwürgen, Herakles benutzt seine gewöhnliche Waffe. Daß Nigidius Figulus tatsächlich die Sage in dieser Form erzählt hat, und daß die Sache nicht etwa auf einem Mißverständnis des Scholiasten beruht, ergibt sich durch das Parallelzeugnis des L. Ampelius, in dessen Liber memorialis wir lesen II 5: *Leo quem . . . Hercules dicitur interfecisse cum Molorcho hospite suo, cuius clavam ei tributam tum principio est adeptus, qua leonem interfecit.* Die Übereinstimmung des Ampelius mit dem Germanicusscholion ist hier, wie öfter, so genau, daß man an ein Ausschreiben denken könnte. Doch haben F. Bücheler, Rhein. Mus. XIII (1858) 179 und C. Robert *Era-*

tosthenis Catasterismorum reliquiae, Berol. 1878, Praef. 17 sq. sowie Anton Swoboda *P. Nigidii Figuli operum reliquiae* Wien 1889, 38 sq. gezeigt, daß auch Ampelius in all diesen Sternsagen direkt auf Nigidius Figulus de sphaera zurückgeht. Es steht also fest, daß der gelehrte Nigidius, der Zeitgenosse Varros, erzählt hat, Herakles habe den Löwen mit der Keule erlegt, und weiter steht fest, daß in dieser Erzählung von Unverwundbarkeit nicht die Rede gewesen ist. Daß Nigidius etwa in rationalistischer Tendenz die Unverwundbarkeit als unglaubhaft entfernt habe, wird man nicht annehmen dürfen; denn zu seiner bekannten Neigung für alles Wunderbare und Mystische, derentwegen ihn Hieronymus 2, 137 Sch. direkt als magus bezeichnet, würde das schlecht passen. — Woher nun Nigidius seinerseits geschöpft hat, wird sich schwer feststellen lassen. Eratosthenes *καταστερισμοί*, die er sonst stark benutzt hat, bieten in diesem Falle eine andere Sagenform. Molorchus, der bei Nigidius eine Rolle spielt, tritt in dieser Sage zuerst bei Kallimachus auf (Schneider *Callimachea* 2, 67, 119). Wenn also die ganze Erzählung aus derselben Quelle geschöpft ist, könnte man meinen, daß die Erlegung des Löwen mit der Keule noch in hellenistischer Zeit poetisch verwendet worden ist, obwohl man sonst in dieser Zeit den Löwen erwürgt werden läßt (Euphorion fr. 47, Pseudo-Theokrit aaO.). — Jedenfalls sehen wir deutlich einerseits, daß der nemeische Löwe ursprünglich weder unverwundbar ist, noch erwürgt wird, andererseits, daß die später auftretende Erwürgung des Tieres wahrscheinlich anfangs nicht mit Unverwundbarkeit motiviert worden ist. Die Unverwundbarkeit des nemeischen Löwen ist also sekundär eingefügt, jedenfalls zur Motivierung der Erwürgung sowie zur Steigerung der Leistung des Herakles und zur Erhöhung seines Ruhmes. Weiter zeigt sich, daß die ursprüngliche Sage, nach der der Löwe nicht unverwundbar war, auch in späterer Zeit noch bekannt gewesen ist, und das ist nicht ohne Bedeutung für die Untersuchungen über Aias, zu denen wir nun kommen.

Kapitel II

Aias und Kaineus

§ 1

Bei Homer ist, wie bekannt, von einer Unverwundbarkeit des Aias nirgends die Rede. Es finden sich sogar zwei Stellen, die der Annahme einer Unverwundbarkeit direkt widersprechen. In der Schilderung des Zweikampfes des Aias und Hektor heißt es Ξ 402 ff.:

Αἴαντος δὲ πρῶτος ἀκόντισε φαίδιμος Ἕκτωρ
ἔγχει, ἐπεὶ τέτραπτο πρὸς ἰθύ οἱ, οὐδ' ἀφάμαρτεν,
τῇ ῥα δύω τελαμῶνε περὶ στήθεσσι τετάσθην,
ἶτοι ὁ μὲν σάκεος, ὁ δὲ φασγάνου ἀργυροήλου,
τώ οἱ ἐρυσάσθην τέρενα χρόα κτλ.

Wären also die Riemen nicht gewesen, so hätte Hektors Speer den Aias verwundet. Das haben schon die alten Erklärer erkannt: Schol. Ξ 404 Tw., 406 A Gen.

Weiter lesen wir in der Schilderung der Leichenspiele für Patroklus, als sich Aias und Diomedes gegenüber stehen, Ψ 821 ff.:

Τυδεΐδης δ' ἄρ' ἔπειτα ὑπὲρ σάκεος μεγάλοιο
αἰὲν ἐπ' αὐχένι κῦρε φαεινοῦ δουρὸς ἀκωκῇ.
καὶ τότε δὴ ῥ' Αἴαντι περιδείσαντες Ἀχαιοὶ
παυσαμένους ἐκέλευσαν ἀέθλια ἶσ' ἀνελέσθαι.

Die Achäer wollen also mit dieser Maßnahme eine Verwundung des Aias verhüten. Auch hier bemerken die Scholien (Ψ 822 A): *Ὅτι ἐκ τούτων καὶ τῶν τοιούτων φαίνεται καθ' Ὅμηρον μὴ ὢν ἄτρωτος ὁ Αἴας*, vgl. Schol. Ξ 404 Tw. Es kann also von einer Unverwundbarkeit des Aias bei Homer keine Rede sein.

Bei den späteren Dichtern wird das anders. Zuerst tritt uns die Unverwundbarkeit entgegen bei Aeschylus. So heißt es Schol. Soph. Aiac. 833 = Nauck fr. 83: *Φησὶ δὲ περὶ αὐτοῦ*

(scil. *τοῦ Αἴαντος*) *Αἰσχύλος, ὅτι καὶ τὸ ξίφος ἐκάμπτετο οὐδαμῇ ἐνδιδόντος τοῦ χρωτὸς τῇ σφαγῇ τόξον ὥς τις ἐντείνων, πρὶν δή τις, φησί, παροῦσα δαίμων ἔδειξεν αὐτῷ κατὰ ποῖον μέρος δεῖ χρήσασθαι τῇ σφαγῇ*[1]. Bestätigt wird diese Nachricht durch verschiedene Parallelzeugnisse, so durch Schol. Lycophr. 455, wo wir erfahren, daß das Fragment aus den Thrakerinnen stammt, ferner durch Schol. Ξ 404 Tw. Vielleicht ist auch Aristophanes Frösche 1294 hierherzuziehen; vergleiche das zugehörige Scholion (fr. 84 Nauck).

Doch erfahren wir aus all diesen Stellen nur die Tatsache der Unverwundbarkeit des Aias, nicht die Gründe. Dasselbe gilt von zwei weiteren Zeugnissen aus nicht viel jüngerer Zeit. Plato Symp. 219e läßt den Alkibiades die Unbestechlichkeit des Sokrates mit den Worten schildern: *Εὖ γὰρ ἴσθι, ὅτι χρήμασί τε πολὺ μᾶλλον ἄτρωτος ἦν πανταχῇ ἢ σιδήρῳ ὁ Αἴας.* Ein weiteres Zeugnis fand ich zufällig in der unter Antisthenes' Namen überlieferten Deklamation Odysseus, der hier § 7 folgende Worte gebraucht: *Ὅστις γε πρῶτον ὅπλα ἔχεις ἄρρηκτα καὶ ἄτρωτα, δι' ἅπερ σέ φασιν ἄτρωτον εἶναι.* Was mit jenen *ἄτρωτα ὅπλα* gemeint ist, wird deutlich aus den folgenden Worten: *Ἔπειτα οἴει τι διαφέρειν τοιαῦτα ὅπλα ἔχειν ἢ ἐντὸς τείχους καθῆσθαι; καὶ σοὶ μόνῳ δὴ τεῖχος οὐκ ἔστιν, ὡς σὺ φῄς. μόνος μὲν οὖν σύγε ἑπταβόειον περιέρχῃ τεῖχος προβαλλόμενος ἑαυτοῦ.* Der Autor deutet also in rationalistischer Weise die Sage von der Unverwundbarkeit des Aias als eine falsche Meinung, die entstanden sei auf Grund seiner bekannten gewaltigen Schutzwaffe.

Spätere Schriftsteller wissen auch anzugeben, wie es kommt, daß Aias unverwundbar ist. Da ist besonders Lykophron, bei dem wir von v. 455 an folgendes lesen:

> *Ὃν χάρωνος ὠμηστοῦ δορὰ*
> *χαλκῷ τορητὸν οὐκ ἔτευξεν ἐν μάχῃ,*
> *μίαν πρὸς Ἅιδην καὶ φθίτους πεπαμένον*
> *κέλευθον, ὃν γωρυτὸς ἔκρυψε Σκύθης,*

[1] Jener *δαίμων* ist Athene, wie wir aus einem jetzt in Boston befindlichen etruskischen Spiegelrelief ersehen; vgl. Ed. v. Mach *Harvard studies in classical philology* XI (1900) 93ff.

ἦμος καταίθων θύσθλα Κωμύρῳ λέων
σφῷ πατρὶ λάσκε τὰς ἐπηκόους λιτὰς
σκύμνον παρ' ἀγκάλαισιν αἴτα βράσας

und weiter 464 f.:

Δυσμενεστάτου ξένων
ἔτυψε δώρῳ σπλάγχνον.

Die Dunkelheiten dieser Erzählung werden uns durch einige Parallelzeugnisse aufgehellt. Philostratus *ἡρωικός* XII 1, 314, 3; Soph. Aiac. Hypothesis und Schol. 833; Schol. Lycophr. 455; Schol. Hom. Ψ 821 A B. Aus ihnen geht folgendes hervor: Herakles hat den kleinen Aias in sein Löwenfell gewickelt und auf seinen Arm genommen und dann zu Zeus gebetet, der Knabe möge so unverwundbar werden wie das Fell. Durch Sendung seines Adlers hat Zeus der Bitte Gewährung verheißen. Nach dem Erscheinen dieses *αἰετός* hat man dann das Kind *Αἴας* genannt. Aias sei also nun am ganzen Leibe unverwundbar geworden, einzig mit Ausnahme der Stelle, die damals mit dem Köcher des Herakles bedeckt gewesen war. Und an dieser Stelle habe sich dann später Aias das von Hektor empfangene Schwert in den Leib gerannt.

Über die Lage jener Körperstelle scheinen nun auf den ersten Blick unsere Quellen sich sehr uneinig zu sein. So lesen wir Schol. Ξ 404 Tw.: *Οὐχ ὡς Αἰσχύλος τὰ περὶ τὴν μασχάλην*; Schol. Lyc. 455: *Τοῦτον δὲ* (scil. *τὸν τρωτὸν τόπον*) *οἱ μὲν περὶ τὴν κλεῖδά φασιν εἶναι, οἱ δὲ περὶ τὰ πλευρά, ὡς Αἰσχύλος ἐν Θρῄσσαις φησίν*; Schol. Hom. Ψ 821 B Gen: *Καὶ τὸ πᾶν τοῦ σώματος ἐγένετο ἄτρωτος πλὴν τοῦ αὐχένος.* Nun ist aber *μασχάλη* die Achselhöhle, die unter dem Oberarm liegt, *τὰ πλευρά* sind die Seiten. Es läßt sich also beides in der Weise vereinigen, daß *τὰ πλευρά* die allgemeinere, *μασχάλη* die speziellere Bezeichnung ist. Es ist also nach Schol. Ξ 404 Tw. u. Schol. Lyc. 455 nicht zu bezweifeln, daß bei Aeschylus die verwundbare Stelle unter der Achsel lag. Dasselbe gilt von Euphorion, wie wir aus Fragment 38 ersehen [1].

[1] Wenn Welcker (Über den Aiax des Sophocles, Kleine Schriften II

Auch die Bildwerke, die diese Szene behandeln, folgen, wenn sie überhaupt die Unverwundbarkeit berücksichtigen, was sie meistens nicht tun, dieser Form, so eine Vase des British Museum, *M. d. I.* II 8, 4, Overbeck, Galerie XXIV 2, Heydemann, Archäol. Zeitg. 1871, 59 f., wo Aias deutlich in der Weise das Schwert ansetzt, daß es an der rechten Seite eindringt und links am Nacken wieder hervorkommt. Ebenso zeigt auf dem oben erwähnten etruskischen Spiegelrelief Menarfa nach der Achsel des Aias. Vergleiche im übrigen über die Bildwerke die Zusammenstellung bei Ed. v. Mach aaO.

Diesen gewichtigen Zeugnissen für die *πλευρά* steht nun für die Behauptung, daß der *αὐχήν* die verwundbare Stelle gewesen sei, einzig Schol. *Ψ* 821 B G gegenüber, das Scholion zu der Iliasstelle, wo Diomedes auf den *αὐχήν* des Aias zielt und die Achäer deshalb in Besorgnis geraten. Die Sache liegt also ganz klar. Man hatte einerseits die Überlieferung, daß Aias nur an einer Stelle verwundbar gewesen sei, andererseits jene Homerstelle, wo erzählt ist, daß die Achäer fürchten, daß Diomedes den Aias am *αὐχήν* verwunden werde. Nichts ist natürlicher, als daß Grammatikerweisheit diese Stellen miteinander in Einklang zu bringen versuchte und den *αὐχήν* als einzig verwundbare Stelle erschloß. Aus dieser selben Beobachtung endlich erklärt sich auch die uns im Schol. Lyc. 455 entgegentretende Überlieferung, daß Aias nur an der *κλείς* habe verwundet werden können; denn da mit dem in Gefahr befindlichen *αὐχήν* bei Homer natürlich nicht der Nacken, sondern der vordere Teil des Halses gemeint sein kann, ist hier *κλείς* einfach eine speziellere Bezeichnung für *αὐχήν*, und zwar die Bezeichnung für die gefährdetste Stelle am *αὐχήν* (vergleiche auch Homer *Θ* 326). Wir dürfen also

---

276, 3) meint, daß bei Lykophron Aias sich in die Seite sticht, und wenn er dabei die Seite in Gegensatz bringt zur Achsel, so beruht dies ersichtlich auf falscher Auffassung der bei Lyc. 465 erwähnten *σπλάγχνα*. Er meint offenbar, daß Aias das Schwert sich in die eigentlichen Eingeweide, die Gedärme stößt, während doch *σπλάγχνα* auch die weiter oben liegenden Innenteile sind, die man ja natürlich auch trifft, wenn man das Schwert unter der Achsel ansetzt.

diese Überlieferung beiseite lassen und daran festhalten, daß die verwundbare Stelle an der *μασχάλη* lag.

Wie ist es nun aber zu erklären, daß Aias durch jenen bei Lykophron, Philostratus u. a. geschilderten Vorgang unverwundbar wird? Zweierlei Dinge sind in jener Szene wirksam: das Gebet zu Zeus und die magische Handlung; denn ohne Handlung geht es bei der Zauberei nie ab. Die Handlung besteht hier in einer Übertragung. Diese beruht auf dem bei allen Völkern verbreiteten Glauben, daß man, indem man zwei Dinge oder Tiere oder Menschen miteinander in körperliche Berührung und Verbindung bringt, allerlei Eigenschaften und Fähigkeiten von dem einen auf das andere übertragen könne. Zahlreiche Beispiele bietet Wuttke-Meyer, der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart[3] Berlin 1900, 482—512. Für den antiken Volksglauben existiert in diesem Punkt noch keine Zusammenstellung. Nur angedeutet ist die Sache bei E. Rieß, P.-W. s. v. Aberglauben I 35. Und doch haben wir in den Schriften der Alten sehr viele Beispiele, von denen ich die anführe, die unserem Fall besonders nahe stehen.

Daraus, daß man in der Antike den Esel für besonders zäh und unerschrocken hielt (weshalb die Ilias *Λ* 558 auch den Aias mit einem Esel vergleicht) entstand der Aberglauben, den wir bei Plinius finden nat. hist. XXVIII 258: *Pellis asini iniecta impavidos infantes facit.* — Aus dem Felle der Böcke, die man an den Luperkalien dem Fruchtbarkeitsgotte Faunus geopfert hatte, schnitt man Riemen, die sogenannten *Februa*, Ovid. fast. II 425 sq.; Serv. Aen. VIII 343) und schlug mit diesen die Frauen, damit sie fruchtbar würden. Vergleiche W. Mannhardt, Mythol. Forschungen, Straßburg 1884, 154; G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer 173; anders L. Deubner, Archiv für Religionswissenschaft 1910, 496.

Eine den Ziegen eigentümliche Krankheit hielten die Alten für Epilepsie; daher verbietet die unter Hippokrates Namen überlieferte Schrift *περὶ ἱρῆς νούσου* denen, die an der Epilepsie litten, Ziegenfleisch zu essen oder Ziegenfelle als Kleider oder Decken zu brauchen (cap. 1, 3, 11). — Dieselbe Anschauung tritt uns auch bei Lukian Philopseudes 7 ent-

gegen. Dort empfiehlt Kleodemus dem Podagrakranken, den kranken Fuß in ein Löwenfell zu wickeln, Dinomachus wendet ein, man solle dazu lieber ein Hirschfell benutzen, da der Hirsch schneller sei als der Löwe. Darauf erwidert Kleodemus, das habe er früher auch angenommen, bis ihn ein weiser Libyer belehrt habe, daß die Löwen die Hirsche an Schnelligkeit überträfen. Man sieht, daß die Beweglichkeit jener Tiere durch die Umhüllung auf den kranken Fuß übertragen werden soll.

Dieser Glaube also ist es, der unserer Sage zugrunde liegt. Um die Unverwundbarkeit des nemeischen Löwen auf den Knaben zu übertragen, hüllt ihn Herakles in dessen Fell.

Wann ist nun diese Sage entstanden? Zuerst finden wir sie, wie gesagt, bei Lykophron. Aeschylus kennt zwar die Unverwundbarkeit, aber ob er diese Unverwundbarmachung gekannt hat, wissen wir nicht. Dagegen findet sich bei Pindar eine Stelle, die mit unserer Sage in offenbarem Zusammenhang steht: Isthmien VI 36 ff. Da wird erzählt, wie Herakles seinen Freund Telamon besucht, um ihn zur Teilnahme am Kriegszug gegen Troia aufzufordern:

Ἀλλ' Αἰακίδαν καλέων
*ἐς πλόον * * κύρησεν δαινυμένων.*
τὸν μὲν ἐν ῥινῷ λέοντος στάντα κελήσατο
νεκταρέαις σπονδαῖσιν ἄρξαι
καρτεραίχμιαν Ἀμφιτρυωνιάδαν.

Der ergreift eine Schale Wein und sendet zu seinem Vater Zeus folgendes Gebet empor:

Νῦν σε, νῦν εὐχαῖς ὑπὸ Θεσπεσίαις
λίσσομαι παῖδα Θρασὺν ἐξ Ἐριβοίας
ἀνδρὶ τῷδε, ξεῖνον ἁμὸν μοιρίδιον τελέσαι
τὸν μὲν ἄρρηκτον φυάν, ὥσπερ τόδε δέρμα με νῦν
περιπλανᾶται
θηρός, ὃν πάμπρωτον ἀέθλων κτεῖνά ποτ' ἐν Νεμέᾳ,
θυμὸς δ' ἐπέσθω.

Nach diesem Gebet erscheint der Gewährung verheißende *αἰετός*, worauf Herakles *ἅτε μάντις* prophezeit, Telamon werde einen Sohn bekommen, den er Aias nennen solle.

Daß diese Erzählung mit unserer Unverwundbarkeitssage irgendwie zusammenhängt, ist klar. Wie das aber im einzelnen zu denken ist, ist nicht so leicht festzustellen, zumal da über die Interpretation der Pindarstelle durchaus keine Einstimmigkeit herrscht.

Betrachtet man das Pindarische Gedicht für sich, so wird man nicht leicht auf den Gedanken kommen, daß hier von Unverwundbarkeit die Rede sei, und wenn die Stellen bei Lykophron, Aeschylus etc. nicht erhalten wären, aus unserer Stelle jedenfalls würden wir nicht mutmaßen, daß Aias je für unverwundbar gehalten worden sei; denn bei jenem *ἄῤῥηκτον φυάν* denkt man doch nicht an eine unverwundbare Haut, sondern an die ganze unverwüstliche Natur des Telamoniers, die sich vor allem auch in der Verteidigung bewährt; das findet gerade durch diese Worte eine treffliche Veranschaulichung. So haben denn auch schon die alten Erklärer meist nichts von Unverwundbarkeit darin gesehen, wie die Scholien zu unserer Stelle, über die noch zu handeln sein wird, sowie die Paraphrasen bei Apollodor III 12, 7 und Schol. Lyc. 455 (168, 14 Scheer) zeigen. Auch würde das nachfolgende *θυμὸς δ' ἑπέσθω* besser als Korrelat zu den natürlichen Körperanlagen des Aias passen wie zu solcher Wundergabe. Weiter würde der Gang der Fabel auch nach Ausscheidung der Unverwundbarkeit durchaus nichts vermissen lassen; im Gegenteil, die Unverwundbarkeit würde eher stören; denn es handelt sich hier doch vor allem darum, daß Telamon und Eriboia überhaupt ein Kind bekommen. Das ist ihr sehnlicher Wunsch. Durch eine wunderbare Fügung wird ihnen das gewährt[1].

Weiter ist auffällig, daß Pindar, der öfters den Selbstmord des Aias erwähnt (N. VII 25, VIII 23, I. IV 57), nie der Unverwundbarkeit Erwähnung tut, und die Worte *ἔπαξε*

[1] Es ist dies ein in den Sagen aller Völker außerordentlich häufiges Motiv. In J. G. v. Hahn, Griechische und albanesische Märchen, Leipzig 1864 finde ich allein 16 Fälle. Vgl. auch die Einleitung daselbst 47f.

διὰ φρενῶν λευρὸν ξίφος N. VII 25 scheinen mit der Unverwundbarkeit des Aias, wie wir sie kennen gelernt haben, nicht vereinbar zu sein; denn die *φρένες* werden durch den Stoß, wie ihn nach Aeschylus und allen anderen Zeugen Aias führt, nicht getroffen.

Man hat gemeint, Pindar habe in einem anderen nicht erhaltenen Gedicht die Sage ausführlicher behandelt. Schon Welcker hat das zurückgewiesen (Kleine Schriften II 267, 20). Ihm folgend hat Schroeder in seiner Ausgabe das betreffende Fragment als falsch bezeichnet. Doch da Vürtheim l. c. 5 sq. wieder der alten Ansicht zuneigt, gehe ich kurz darauf ein. Sie stützt sich auf zwei Scholienstellen, nämlich die Hypothesis des sophokleischen Aias und Schol. Lyc. 455. In jener Hypothesis werden die verschiedenen Sagen vom Tod des Aias angeführt, worauf die Worte folgen: *Περὶ δὲ τῆς πλευρᾶς ὅτι μόνην αὐτὴν τρωτὴν εἶχεν, ἱστορεῖ καὶ Πίνδαρος ὅτι τὸ μὲν σῶμα ὅπερ ἐκάλυψεν ἡ λεοντῆ, ἄτρωτον ἦν, τὸ δὲ μὴ καλυφθὲν τρωτὸν ἔμεινε.* Man beachte, wie vorsichtig sich der Grammatiker ausdrückt. Der Sinn ist etwa der: Was des Aias *ἀτρωσία* anbetreffe, so scheine sich ihm darauf auch jenes Pindarische: *Ἄρρηκτον φυὰν ὥσπερ τόδε δέρμα με νῦν περιπλανᾶται* zu beziehen. Das sei nämlich wörtlich zu nehmen. Wo der Körper (scil. des Herakles) vom Fell bedeckt werde, an denselben Körperstellen solle Aias unverwundbar sein (dagegen an nicht bedeckten Stellen werde Aias verwundbar sein). Es steht nichts in diesem Scholion, was nicht Gelehrteneifer in die Worte des 6. isthmischen Gedichts hätte hineininterpretieren können. Absichtlich erwähnt er weder, welcher Körperteil denn nun eigentlich verwundbar geblieben sei, weil das nämlich auch mit dem besten Willen aus unserer Stelle nicht herauszulesen ist, noch, wer denn mit dem Löwenfell umhüllt gewesen sei; denn hier liegt der Unterschied. Während bei Pindar Herakles damit umhüllt ist, ist es bei den Späteren der Knabe. Triklinius nun merkte, daß hier etwas fehle, und da er sich den Grund dieser Zurückhaltung nicht denken konnte, meinte er, die Sache deutlicher machen zu müssen, wodurch nun ein ganz schiefes Bild entstand. Er erweiterte nämlich den Text folgendermaßen: *Ὅτι τὸ μὲν σῶμα, ὅπερ ἐκά-*

λυπτιεν ἡ τοῦ Ἡρακλέους λεοντῆ, ἄτρωτον ἦν, τὸ δὲ μὴ καλυφθέν, ὅπερ ἦν ἡ πλευρά, τρωτὸν ἔμεινε. Jetzt erst weicht nun tatsächlich der Text von den Worten Pindars stark ab, und wer ihn so las, mußte allerdings auf den Gedanken kommen, daß hier vielleicht eine ganz andere Stelle gemeint sei, denn von einer πλευρὰ τρωτή spricht Pindar nicht, und das zugesetzte ἡ τοῦ Ἡρακλέους λεοντή mußte zu der Meinung führen, daß Aias damit umhüllt worden sei. Und diese Erweiterungen allein sind es, die die Aufnahme der Stelle in Boeckhs Pindarfragmente (fr. 77) veranlaßt haben, da Boeckh, der die Überlieferungsverhältnisse noch nicht überblicken konnte, den Zusatz für echt hielt. Trotzdem meint übrigens auch er, daß vielleicht die Isthmien damit gemeint seien, *ubi tamen nil de* πλευρᾷ τρωτῇ (Pindari opera II 2, 1821, 652). Also dies Zeugnis ist erledigt.

Bleibt nur die kurze Notiz zu Lykophron 455, mit der es wohl ähnlich stehen wird. Pindars Name ist ja auch hier wie in der anderen Stelle mit dem eigentlichen Bericht garnicht direkt verknüpft, sondern nur vermittels eines μαρτυρεῖ δὲ καὶ (wie oben ἱστορεῖ καὶ — — ὅτι) lose angehängt. Wir dürfen also Scheer beistimmen, wenn er in seiner Scholienausgabe zu dieser Stelle am Rande notiert: Isthm. VI 67. Damit ist also wohl das scheinbare Pindarfragment abgetan.

Nun zurück zur Sache selbst. Auch wenn Pindar im 6. isthmischen Gedicht an die Unverwundbarkeit denken sollte und wenn die Angabe der Scholien stimmt (Schol. 35), daß der Stoff den großen Eoeen entnommen ist, worüber noch später zu handeln sein wird, so kann diese Sage von der Erzeugung der Unverwundbarkeit keinesfalls alt sein. Es steht ja nicht einmal fest, ob überhaupt zu Pindars Zeiten der nemeische Löwe schon unverwundbar gewesen ist, und jedenfalls vor dem 6. Jahrhundert hat die Unverwundbarkeit des nemeischen Löwen überhaupt nicht existiert (s. o. S. 3ff.). Ferner steht es fest sowohl durch literarische Überlieferung (Athenaeus XV 512; Strabo XV 688; Suidas s. v. *Πείσανδρος*) als durch die Monumente (vgl. Furtwängler, Roschers Lex. d. Myth. I 2, 2139ff.), daß Herakles die Löwenhaut, die bei der Unverwundbarmachung hier die entscheidende Rolle spielt, in

älterer Zeit überhaupt nicht geführt hat, sondern sie erst seit dem Ende des 6. Jahrhunderts trägt, und dementsprechend Herakles auf den altkorinthischen Vasen nie mit dem Löwenfell bekleidet ist. Also ist in der ersten Hälfte des 6. Jahrh. das Löwenfell in Korinth noch unbekannt gewesen; Korinth aber ist die Nachbarstadt von Aegina, und in Aegina wird unsere Sage wohl entstanden sein; dort leiteten ja die Geschlechter ihre Herkunft von Aias her, dort interessierte man sich daher auch für seine Jugend, wie ja auch unser isthmisches Lied für einen Ägineten gedichtet worden ist. Das alte Epos dagegen hat für solche Kinderstubengeschichten kein Interesse. Auch ist ja der sogenannte erste troische Krieg, in dessen Rahmen die Erzählung gehört, eine sehr junge Erfindung. All diese Gründe zwingen zu der Annahme, daß unsere Sage recht jung ist.

Wir haben oben gesehen, daß vieles dafür spricht, daß Pindar in seinem isthmischen Gedicht noch nicht an Unverwundbarkeit denkt, und daß also erst Spätere auf diese Szene die Unverwundbarmachung aufgebaut haben. Abzulehnen dagegen ist die extreme Ansicht von K. Fleischer, Roschers L. d. M. s. v. Aias I 1, 121, der zu glauben scheint, daß überhaupt die ganze Unverwundbarkeit des Aias aus falscher Interpretation jener Pindarstelle entstanden sei. Dagegen spricht entschieden der Umstand, daß schon sein Zeitgenosse Aeschylus die Unverwundbarkeit des Aias kannte und daß sie bei ihm gerade in der Schilderung des Selbstmordes zur Geltung kam, also in einer Situation, die bei Pindar nicht einmal andeutungsweise erwähnt ist. Man muß sich ferner vorstellen, wie die Leute, die daraus die Sage von der Unverwundbarkeit des Aias geformt hätten, dieser Pindarstelle nach Fleischers Hypothese gegenübergestanden haben müßten. Denn ebenso wie heutzutage niemand, der nichts von der Unverwundbarkeit des Aias weiß, bei der Lektüre der Pindarstelle an Unverwundbarkeit denken wird, ebenso konnten doch diese Leute schwerlich auf solche Gedanken kommen. Das ist also höchst unwahrscheinlich. Nur die schon vorhandene Kenntnis der Unverwundbarkeit konnte den Gedanken wecken, daß hier auf diese Wundergabe angespielt sei. Wir werden also zwar

annehmen dürfen, daß die Sage von der Unverwundbarmachung des Aias aus der älteren Sage, die Pindar bietet, erst sekundär, sei es durch poetische Weiterbildung, sei es durch falsche Interpretation, entstanden ist, aber die Unverwundbarkeit an sich können wir nicht auf diese einfache Weise erklären. Sie muß auf andere Quellen zurückgehen. Diese Quellen wollen wir nun suchen.

§ 2

Nach der Ilias ist Aias, wie wir gesehen haben, verwundbar. Es gilt also, andere Versionen unserer Sage aufzusuchen. Nun existieren über den Tod des Aias zwei von der gewöhnlichen Sage stark abweichende Versionen. Beide finden wir vereinigt in der Hypothesis des Aias des Sophokles. Da heißt es zunächst: *Περὶ δὲ τοῦ θανάτου τοῦ Αἴαντος διαφόρως ἱστορήκασιν· οἱ μὲν γάρ φασιν ὅτι ὑπὸ Πάριδος τρωθεὶς ᾔλθεν εἰς τὰς ναῦς αἱμορροῶν*, etc.

Diese Verwundung durch Paris ist schon an sich verdächtig, denn sie sieht aus wie eine Nachbildung der Sage vom Tode des Achill, und diese Vermutung scheint sich zu bestätigen, wenn wir uns nach den Gewährsmännern für diese Sage umsehen. Im Schol. Lyc. 466 lesen wir: *Ἀντικλείδης δέ φησιν αὐτὸν ὑπὸ Πάριδος τοξευθέντα ἀποθανεῖν.* Dieser Antikleides nun ist nichts weniger als glaubwürdig. Vergleiche das Urteil von E. Schwartz, P.-W. s. h. v.: „Vor romanhaften Erfindungen und rationalistischen Deutungen scheute er so wenig zurück, daß der Leser an Euhemeros gemahnt wird". Nicht besser steht es mit der Autorität des anderen Zeugnisses, Dares, cap. 35: *Alexander arcum tetendit, multos interficit, Aiacis latus nudum figit* (hier ist vielleicht an die verwundbare *πλευρά* gedacht). *Aiax saucius Alexandrum persequitur nec destitit, nisi eum occideret. Aiax fessus vulnere in castra refertur, sagitta exempta moritur.* Daß wir einer solchen Sage, die noch dazu nur durch Dares und Antikleides bezeugt ist, keine Ursprünglichkeit zugestehen dürfen, ist wohl sicher, und es ist unklar, wie Gruppe, Griech. Mythol. 613, 13 dazu kommt, gerade dies für die ursprüngliche Form der Sage zu halten.

Weiter fährt nun die Hypothesis fort: *Οἱ δὲ* (scil. *φασίν*) *ὅτι χρησμὸς ἐδόθη Τρωσὶ πηλὸν κατ' αὐτοῦ βαλεῖν· σιδήρῳ γὰρ οὐκ ἦν τρωτός· καὶ οὕτω τελευτᾷ.* Dazu ist zu stellen Schol. Homer Ξ 405 Tw: *Τινὲς δὲ πηλῷ βάλλεσθαι αὐτὸν ὑπὸ Τρώων, εἴ πως βαρηθείη ὑπὸ τοῦ πηλοῦ. ἀποσεισάμενον δὲ αὐτὸν δύο ποιῆσαι κολωνούς.* Die Troer haben also den unverwundbaren Aias dadurch unschädlich zu machen versucht, daß sie Erde auf ihn warfen, offenbar um ihn zu Falle zu bringen oder zu ersticken. Durch einen Zufall erfahren wir, daß die Sage viel älter ist als wir aus diesen Scholien ahnen könnten. Der unbekannte Autor des unter dem Namen des Demetrius von Phaleron erhaltenen Buches *περὶ ἑρμηνείας* gebraucht cap. 147 zur Illustrierung der *ἐπίχαρις παραβολή* folgendes Beispiel: *Σώφρων δὲ καὶ αὐτὸς ἐπὶ τοῦ ὁμοίου εἴδους φησί· θᾶσαι ὅσα φύλλα καὶ κάρφεα τοὶ παῖδες τοὺς ἄνδρας βαλλίζοντι· οἷόν περ, φαντί, φίλα, τοὺς Τρῶας τὸν Αἴαντα τῷ παλῷ* (Kaibel *Com. Gr. Fr.* 159, 32). Sophron vergleicht also die Knaben, die, offenbar bei einem Fest, die Männer mit Blättern und Früchten bewerfen, mit den Troern, die den Aias mit Lehm beworfen haben, eine Erzählung, die er bei seinen Hörern offenbar als bekannt voraussetzt. Damit rückt unsere Sage mindestens bis ins 5. Jahrhundert hinauf.

Diese eigentümliche Erzählung wirkt zunächst äußerst befremdlich. Wir werden sie am besten verstehen, wenn wir eine ähnliche Sage heranziehen, die von dem Lapithen Kaineus. Kaineus nämlich wurde in dem Kampf der Lapithen und Kentauren von den Gegnern, da sie ihm wegen seiner Unverwundbarkeit nichts anhaben konnten, mit Baumstämmen und Steinen überschüttet und so unter die Erde gebracht. Pindar fr. 167; Apollon. Rhodius I 57 mit den Scholien; Apollodor Epitome V; Herakleitos *περὶ ἀπίστων* III; Palaiphatos *περὶ ἀπίστων* XI; Phlegon v. Tralles *περὶ θαυμασίων* IV; Schol. Hom. A 264 A; Ovid. Metam. XII 169; Hygin fab. 14; Agatharchides *περὶ τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης* Photius 443 a, 27; Statius Achilleis I 264; Servius Aen. VI 448. Vergleiche auch Seeliger in Roschers L. d. M. s. h. v., der auch die auf diese Szene bezüglichen Bildwerke anführt.

Was ist nun von dieser Sage zu halten? Zunächst müssen

wir beachten, daß nach dem übereinstimmenden Zeugnis aller älteren Quellen Kaineus durch die Verschüttung nicht getötet wird, Pindar fr. 167: *Ὥιχεθ' ὑπὸ χθόνα Καινεὺς σχίσαις ὀρθῷ ποδὶ γᾶν*; Apoll. Rhod. I 63: *Ἀλλ' ἄρρηκτος ἄκαμπτος ἐδύσετο νειόθι γαίης*; Agatharchides l. c.: *Τὸ δ' ὕστατον εἰς τὴν γῆν ὑπὸ τῶν Κενταύρων καταδῦναι ταῖς ἐλάταις τυπτόμενον, ὀρθόν τε καὶ ζῶντα.* Kaineus ist also lebendig unter die Erde versunken. Was das bedeutet, hat E. Rohde gesehen, Psyche I² 115: Kaineus gehört zu den Wesen, die er als Höhlengötter und Bergentrückte bezeichnet. Das sind göttliche Wesen von chthonischer Natur, deren ursprüngliche Bedeutung allmählich verdunkelt worden ist, die aber doch ihren Kultus behalten haben und oft als Orakelspender benutzt wurden. Meist wurden sie, wie gesagt, unter Bergen oder in Höhlen hausend gedacht. Wie sie dahin gekommen seien, mußte natürlich erklärt werden, und so bildeten sich um diese Wesen mancherlei ätiologische Fabeln.

Die Meinung Rohdes, daß Kaineus diesen halbgöttlichen Wesen zuzurechnen sei, scheint sich zu bestätigen durch die wenigen sonstigen Notizen, die uns über Kaineus erhalten sind. So heißt es Schol. Hom. *A* 264: *Καὶ δή ποτε πήξας ἀκόντιον ἐν τῷ μεσαιτάτῳ τῆς ἀγορᾶς θεὸν τοῦτο προσέταξεν ἀριθμεῖν, δι' ἣν αἰτίαν ἀγανακτήσας ὁ Ζεὺς τιμωρίαν παρ' αὐτοῦ εἰσεπράξατο* etc. (vgl. auch Schol. Apoll. Rhod. I 57). Schon O. Roßbach, Neue Jahrbücher IV (1901) 409 erkennt hierin mit Recht ein Zeugnis für die göttliche Natur des Kaineus. Über Lanzenverehrung vergleiche Aeschylus Septem 510; Varro bei Clemens Protreptikus IV 46, 41; Pausanias IX 40, 11 und die aus den verschiedensten Kulturkreisen gesammelten Beispiele in J. G. Frazers Kommentar zum Pausanias aaO.

Aufmerksam machen möchte ich noch auf jenes *ἐν μεσαιτάτῳ τῆς ἀγορᾶς*, das vielleicht nicht ohne Bedeutung ist. Auf den Marktplätzen der griechischen Städte befanden sich häufig „Gräber" von Lokalheroen oder von sagenhaften oder historischen Gründern, so auf dem Markt von Sikyon das Grab des Adrast (Herodot V 67; Bethe, P.-W. s. h. v.), in Megara auf dem Markt das des Koroibos oder Linos (Pausanias I 44, 8), aus historischer Zeit in Amphipolis das des Hagnon, später des Brasidas, (Thukydides V 11) etc. Vgl. auch Fr. Pfister, Reliquienkult

im Altertum, RGVV V, 1 (1909) 279 sq. So könnte man meinen, daß einst in Gyrton, das meist als Heimat des Kaineus bezeichnet wird (Apollon. Rhod. Arg. I 57 ff.), oder in einer anderen thessalischen Stadt auf dem Markt sich das „Grab" des Kaineus befunden habe. An ein Grab zu denken veranlaßt mich der Umstand, daß von jenem allmählichen Rückgang in der Verehrung Kaineus viel stärker betroffen worden zu sein scheint als jene berühmten Beispiele der Höhlengötter Amphiaraos und Trophonios. Zu dieser Überzeugung bringt mich hauptsächlich die Notiz Schol. Apoll. Rhod. I 57 *ἤρισε δὲ καὶ Ἀπόλλωνι καὶ ἐνικήθη*. Diese Bemerkung erinnert an das Schicksal mehrerer anderer Sagengestalten, so des Python und Hyakinthos (über die Rohde handelt l. c. 130 ff., 137 ff.), Linos (Pausan. IX 29, 6; Diog. Laert. Prooem. 4), Narkissos und anderer, die sämtlich von Apollo überwunden oder getötet werden. Darin ist nun aber einfach ein mythischer Ausdruck dafür zu sehen, daß Apollo sich in ihren Kult hineingedrängt hat (vgl. Wernicke P.-W. s. v. Apollo II 6, 44), wodurch sie entweder ihre Verehrung vollständig eingebüßt haben oder doch wenigstens an zweite Stelle gerückt sind. Ähnlich wird es also wohl auch mit dem Kult des Kaineus gewesen sein. Wir haben ja auch keine Spuren mehr von einer Verehrung des Kaineus[1]. Zwar ist das vielleicht zum Teil damit zu erklären, daß wir überhaupt über die thessalischen Kulte, weil uns hier Pausanias im Stich läßt, sehr mangelhaft unterrichtet sind. Es scheint aber immerhin aus dem Schweigen der Quellen doch soviel hervorzugehen, daß der Kult des Kaineus eine

[1] Roßbach l. c. meint, daß auf einigen Münzen von Gyrton Kaineus dargestellt sei, Gardner *Catalogue of Greek Coins, Thessaly to Aetolia* 1883, p. 20, 203; B. Head dagegen, *Historia nummorum* Oxford 1884, p. 251, will in dem Kopf auf der Vorderseite den Apollo erkennen, wofür jedenfalls der Lorbeerkranz spricht. Jede von beiden Deutungen wird jedenfalls für unsere Meinung in irgend einer Richtung eine Bestätigung bieten, erstere insofern, als damit ein Beispiel für den Kult des Kaineus gewonnen wäre, letztere dafür, daß der Apollonkult in Gyrton eine Rolle gespielt hat, mit dem ja nach unserer Vermutung der Kaineuskult zu konkurrieren hatte. Den Apollokult der Gyrtonier scheint übrigens auch eine Weihinschrift zu bezeugen (Collitz-Bechtel, Griechische Dialektinschriften I (1884) 368; CIG I 1767).

über seine engere Heimat hinausgehende Bedeutung nicht gehabt hat, während doch beispielsweise zu Amphiaraos Gläubige aus ganz Griechenland pilgerten. Jedenfalls wurde nun Kaineus, damit die Verdrängung durch Apollo motiviert werde, zu dessen Gegner gemacht, und diese Gegnerschaft mußte sich natürlich auf Frevel und Gotteslästerung seitens des Kaineus gründen, eine Entwicklung, die wir in ganz analoger Weise bei Pytho sich abspielen sehen (vgl. Rohde l. c.).

Doch sind diese Betrachtungen für uns von minderer Wichtigkeit. Jedenfalls steht fest, daß man sich den Kaineus wie Amphiaraos, Trophonios u. a. unter der Erde weilend gedacht hat. Bei all diesen Heroen ergab sich natürlich von selbst die Frage, wie sie denn unter die Erde geraten seien, und die Phantasie der Griechen hat hier mancherlei Sagen erzeugt. Vor Amphiaraos, den der verfolgende Periklymenos beinahe erreicht hatte, soll Zeus die Erde gespalten haben, um ihn so zu retten. Ganz ähnlich sind auch Trophonios, Laodike (Apollodor epit. V 25; Lykophr. 316, 497) und die meisten anderen unter die Erde gekommen. Daneben gibt es ja aber nun noch einen zweiten Weg, wie ein solcher Held unter die Erde geraten sein konnte. Wenn er nicht von einem Erdspalt verschlungen worden war, so konnte er auch verschüttet worden sein. Und diese ätiologische Erklärung hat man bei Kaineus angewandt, indem man ihn mit Baumstämmen und Steinen überschüttet werden ließ, durch die er dann unter die Erde getrieben worden sei.

Nun erhob sich aber naturgemäß die weitere Frage: Warum hat man denn den Kaineus auf so umständliche Weise beseitigt? Darauf folgte notwendig die Antwort: Anders war ihm nicht beizukommen; mit anderen Worten, er war unverwundbar. Und hierin liegt, wie mir scheint, die Wurzel der Unverwundbarkeit des Kaineus und ebenso des Aias, bei dem die Sache genau so steht. Man glaubte an den unter der Erde lebendig wirkenden Heros, also konnte er nicht getötet sein, sondern er war verschüttet, von seinen Feinden natürlich, und um dies wieder zu erklären, bediente man sich der Unverwundbarkeit.

Daß die Sache sich wirklich so verhält, scheint sich aus

folgenden Erwägungen zu ergeben. Die Sagen von Amphiaraos, Trophonios, Althaimenes u. a. (über die näheres bei Rohde l. c.), ferner von Kaineus und, wie wir gesehen haben, auch die von Aias, erheben sich auf der gleichen Grundlage. Diese Heroen bilden zusammen eine Klasse von Sagenhelden. Wenn also die Unverwundbarkeit dem Aias und Kaineus von Anfang an anhaftete, so wäre anzunehmen, daß auch die andere Gruppe, die von der Erde verschlungenen, oder doch einige von ihnen, an dieser Gabe teilhätten. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Keiner von diesen Helden, die von der Erde verschlungen werden, ist unverwundbar, während allein die beiden, die man mit Erde, Steinen und Baumstämmen zugedeckt hat, die Unverwundbarkeit an sich haben. Also nur bei den Helden, bei denen sie sich auf ätiologischem Wege bilden konnte, findet sie sich tatsächlich. Das scheint ein deutliches Zeichen dafür zu sein, daß an eine ursprüngliche Unverwundbarkeit des Aias und Kaineus nicht zu denken ist.

Vielleicht sind übrigens noch andere Spuren dieser Sagen über Aias erhalten. So könnte man eine Notiz hierherbeziehen, die sich bei Eustathius findet, zu Hom. B 557: *Ὅτι ὁ τὴν μικρὰν Ἰλιάδα γράψας ἱστορεῖ μηδὲ καυθῆναι συνήθως τὸν Αἴαντα, τεθῆναι δὲ οὕτως ἐν σορῷ διὰ τὴν ὀργὴν τοῦ βασιλέως.* Daß das nur bei Eustathius steht, darf uns nicht stören; denn die ihm zunächststehenden Townleianusscholien sind in dieser Partie ausgefallen. Bestätigt wird die Nachricht durch die neuen Apollodorexcerpte 5, 7: *Ἀγαμέμνων δὲ κωλύει τὸ σῶμα αὐτοῦ καῆναι καὶ μόνος οὗτος τῶν ἐν Ἰλίῳ ἀποθανόντων ἐν σορῷ κεῖται. ὁ δὲ τάφος ἐστὶν ἐν Ῥοιτείῳ.* Es ist also in der kleinen Ilias als etwas ganz Außergewöhnliches hervorgehoben worden, daß Aias als einziger unter den griechischen Helden nicht verbrannt worden ist, sondern daß man ihn unverbrannt unter einem Hügel bestattet hat. Wenn wir das mit dem, was wir oben gelernt haben, zusammenhalten, so drängt sich uns der Gedanke auf, daß diese Erzählung von dem unverbrannt und unberührt im Hügel liegenden Körper noch ein Nachhall ist von der Sage von jenem lebendig unter die Erde geratenen Körper[1]. — Übrigens hat ja diese Sage, die

[1] Über den Kult des Aias im *Αἰάντειον* bei Rhoiteion vgl. E. Bethe,

man mit dem Groll des Agamemnon motivierte, auch Sophokles benutzt und darauf die zweite Hälfte seines *Αἴας* aufgebaut, nur daß er, da es ja zu seiner Zeit keine Schande mehr war, unverbrannt beigesetzt zu werden, für das Unterlassen der Verbrennung das Unterlassen der Bestattung überhaupt einsetzte [1].

§ 3

Einiges sei noch bemerkt über die weiteren Schicksale jener Sage vom großen Aias. Sie kam natürlich in Konflikt mit der epischen Version, nach der Aias durch Selbstmord geendet habe. Und so glich man, da gegen die Macht der epischen Überlieferung nicht anzukommen war, die Sache in der Weise aus, daß aus dem durch die Troer tatsächlich herbeigeführten Untergang des Aias nun ein mißglückter

---

Neue Jahrbücher IV (1907) 3sq. Vielleicht ist es gerade der Kult an dieser Stätte, der mit unserer Sage in ursächlichem Zusammenhang steht. Auch von mehreren anderen Kultstätten des Aias hören wir; vgl. Fleischer l. c.; Vürtheim l. c.; vgl. auch Philostr. Her. 137 K.

[1] Da der telamonische Aias, wie man schon längere Zeit erkannt hat, ursprünglich mit dem Lokrer Aias zusammengefallen ist (v. Wilamowitz, Homerische Untersuchungen 244 ff.; C. Robert, Studien zur Ilias 1901, 408; Ed. Meyer, Hermes XXX (1895) 288, Gruppe I 613 und besonders Vürtheim, der in dem genannten Buch dies Problem sehr ausführlich behandelt), so werden wir uns auch nach dessen Todesart umsehen müssen. Der Untergang des kleinen Aias, wie er in der Odyssee geschildert wird, ist etwas eigentümlich und kompliziert. Zunächst zerschmettert Athene sein Schiff, er selbst rettet sich auf die gyrischen Felsen. Nun wird auch noch Poseidon bemüht. Der zerspaltet mit dem Dreizack den Felsen. Nun sollte man denken, daß Aias in dem Spalt versinkt. Weit gefehlt. Aias fällt mit dem einen Stück des Felsens ins Meer und ertrinkt. Sollte nach all dem, was wir über den anderen Aias festgestellt haben, nicht dieser Aias ursprünglich einfach in den entstandenen Spalt hinabgestürzt sein? Eine ganz ähnliche Sage existierte tatsächlich über einen anderen dieser Höhlengötter, nämlich Erechtheus (über ihn siehe Rohde, Psyche 136). Über seinen Untergang unterhalten sich im euripideischen Ion v. 281 Ion und Kreusa:

Ion: *πατέρα δ' ἀληθῶς χάσμα σὸν κρύπτει χθονός;*
Kreusa: *πληγαὶ τριαίνης ποντίου σφ' ἀπώλεσαν.*

Ihn hat also der Dreizack des Meergottes unter die Erde geschmettert. Sollte der Lokrer Aias nicht ursprünglich ebenso untergegangen sein?

Versuch wurde. Man erzählte, daß Aias die auf ihn geworfene Erde abgeschüttelt habe, wodurch sich zwei Hügel gebildet hätten (Schol. Ξ 404 Tw). Die Bestimmtheit, mit der von diesen zwei Hügeln geredet wird, läßt vermuten, daß hier Lokaltraditionen mit im Spiele sind, die vielleicht zwei in der Troas vorhandene Hügel auf diese Sage bezogen. Man könnte ja dabei an die Vermittelung von Leuten wie Demetrius von Skepsis denken.

Klar ist jedenfalls, daß in dieser Form nun die Sage ans Lächerliche streift. Und so ist es denn kein Wunder, wenn Sophron die Sage zu einem komischen Vergleiche benutzt. Vielleicht beruht auch die Bekanntschaft seiner Landsleute mit der Sage, die Sophron voraussetzt, bereits auf einer komischen Verarbeitung derselben; denn sonst würde Sophron sich wohl nicht mit der kurzen *παραβολή* begnügt, sondern die Sache weiter ausgeführt haben. Er will wohl seine Landsleute nur an eine bekannte komische Szene erinnern. Dazu paßt nun recht gut die Zeit und der Ort. Sophron lebte im 5. Jahrhundert in Sizilien, also zu einer Zeit und in einem Lande, wo die Mythenparodien in Komödie und Mimus in Blüte standen. Sollte man da an dieser zur Parodierung so geeigneten Sage achtlos vorübergegangen sein?[1]

Die Unverwundbarkeit mußte aber nun natürlich auch einen Grund haben, und zur Motivierung benutzte man eine Erzählung, die im Hause des Telamon ursprünglich vor der Geburt des Aias, bei den Späteren während seiner Kinderjahre spielt. Es ist die Fellgeschichte, über die oben ausführlich gehandelt ist mit dem Ergebnis, daß die Sage, mindestens soweit das Löwenfell in ihr eine Rolle spielt, nicht besonders alt sein kann.

Der Vollständigkeit halber wird nun hier noch auf eine recht schwierige Frage einzugehen sein, die sich an die

---

[1] Wenn wir Epicharms Fragmente, unter denen sich vieles auf den troischen Krieg Bezügliche befindet, daraufhin durchsehen, so würde der Titel *Τρῶες* recht gut zu unserer Erzählung passen, ebenso vielleicht das fr. 155 Kaibel aus Athenaeus II 69ef: *Οἱ γὰρ πλείους* (scil. *μύκητες*) *ἀποπνίγουσιν. διὸ καὶ Ἐπίχαρμος παίζων ἔφη· οἷον αἱ μύκαι ἄρ' ἐξεσκληκότες πνιξεῖσθε* ⟨*με*⟩.

Scholien zu dem behandelten isthmischen Gedichte knüpft. Die Scholiasten haben nämlich an unserem Gedichte sehr viel herumgedeutet. Die Unverwundbarkeit berücksichtigen sie im allgemeinen nicht. Der Paraphrast hat an der entscheidenden Stelle die Worte: *Καθικετεύω ἀνδρειότατον τῷ Τελαμῶνι . . . . . γενέσθαι παῖδα.* Auch in den übrigen sehr ausführlichen Scholien wird der Unverwundbarkeit nicht gedacht, außer einmal zu 46 (Abel 67) nach einem *ἢ οὕτως*; da heißt es *ἐπέσθω δὲ τῷ Αἴαντι καὶ ἡ ψυχὴ ἄτρωτος καὶ μὴ ὑπείκουσα καθάπερ καὶ τὸ σῶμα.*

Die Schwierigkeiten liegen nun aber hauptsächlich im Schol 35: *Τὸν μὲν ἐν ῥινῷ λέοντος στάντα*] *τοῦτο ἰδίως. οὐ γὰρ ὁ Τελαμὼν ἐκέλευσε τῷ Ἡρακλεῖ ἐμβῆναι τῷ δέρματι καὶ εὔξασθαι, ἀλλ' αὐτὸς ὁ Ἡρακλῆς τοῦτο κατ' ἰδίαν ἔπραξε προαίρεσιν. εἴληπται δὲ ἐκ μεγάλων Ἠοιῶν ἡ ἱστορία· ἐκεῖ γὰρ εὑρίσκεται ἐπιξενούμενος ὁ Ἡρακλῆς τῷ Τελαμῶνι καὶ ἐμβαίνων τῇ δορᾷ καὶ εὐχόμενος καὶ οὗτος ὁ διόπομπος αἰετὸς, ἀφ' οὗ τὴν προσωνυμίαν ἔλαβεν Αἴας.* Es folgt nun die andere Auffassung der Stelle, nämlich, daß Telamon dem fellumhüllten Herakles befohlen habe, den Göttern zu spenden, und das ist gewiß die richtige; denn aus den Worten Pindars *ὥσπερ τόδε δέρμα μεν νῦν περιπλανᾶται* (v. 47) erhellt, daß H. nicht auf dem Felle steht, sondern mit dem Fell umhüllt ist; vielleicht hat aber der Schreiber jenes Scholions auch gar nicht angenommen, daß H. wirklich auf das Fell getreten sei; denn im Schol. 46 lesen wir: *Τὸ δὲ περιπλανᾶται ἀντὶ τοῦ περικινεῖται περίκειται ἢ περιλαμβάνει. διὸ καὶ εὐσυμβόλως ἐν ἀρχαῖς τὸν Ἡρακλέα ἐπιστῆναι τῇ λεοντείᾳ δορᾷ ἐκέλευσεν.* Dieser Scholiast meint also, daß zwar auch jetzt noch H. tatsächlich mit dem Fell umhüllt ist, daß ihn aber am Anfang Telamon, offenbar vergeblich, geheißen habe, auf das Fell zu treten. Aber auch in dieser Modifizierung kann die Ansicht des Scholiasten nicht richtig sein. Das *κελήσατο* wird jeder Unbefangene nur auf *ἄρξαι* beziehen, während mit *στάντα* gemeint ist, daß H., wie es dem Ankömmling geziemt, an der Schwelle stehen bleibt und wartet, bis der Hausherr ihn auffordert, näherzutreten und am Mahle teilzunehmen, was denn auch sofort geschieht. Es ist das eine Szene, die von den Dichtern (aus begreiflichen

Gründen) sehr häufig dargestellt wird, Pind. I. VII 9, N. I 19; Bakchyl. fr. 18; Hom. *Λ* 776 etc.

Wie ist aber nun der Scholiast zu dieser verkehrten Auffassung gelangt? Ich glaube, der Irrtum hätte nicht entstehen können, wenn er nicht voreingenommen gewesen wäre, d. h. wenn nicht in den großen Eoeen tatsächlich H. während des Gebetes auf das Fell getreten wäre.

Da fragt es sich nun, weshalb H. das getan haben kann. Die Auffassung des Scholiasten ist erkenntlich an dem *εὐσυμβόλως* (Schol. 46), d. h. er meint, daß die Handlung der guten Vorbedeutung wegen unternommen sei. Gemeint ist, daß die Bezugnahme auf das Löwenfell auf die Natur des zu erwartenden Kindes von günstigem Einfluß sein könne. Dabei ist es übrigens nicht nötig anzunehmen, daß ein solcher Einfluß sich in Unverwundbarkeit äußere, wie das oben erwähnte Beispiel von dem zäh und mutig machenden Eselsfell beweist (Plin. nat. hist. XXVIII 258).

Daß die Beziehung zu dem Löwenfell, das diesen Einfluß haben soll, durch Treten hergestellt würde, wäre an sich nicht verwunderlich. So lesen wir bei Wuttke-Meyer 185: Oft muß man, auch bei Wahrsagungskünsten, den Gegenstand schütteln, gewissermaßen um seine Kraft aufzurütteln, Bäume, den Zaun, den Pfosten, Getreidesäcke etc. Ähnlich ist es, wenn manche Dinge, wie der Bettstollen, der Strohsack, getreten werden. Beispiele hierfür findet man l. c. p. 249 sowie bei P. Drechsler, Sitte, Brauch und Volksglauben in Schlesien II 1, Leipzig 1903 p. 8 ff., 12 f.; O. Weinreich RGVV VIII 1 S. 67 ff. Vielleicht gehört es auch hierher, wenn im römischen Devotionsritus der bei Livius VIII 9, 5 beschrieben wird, sich der Passus findet: *Pontifex ... iussit .. super talum subiectum pedibus stantem sic dicere* etc.; anders L. Deubner, Arch. Rel. Wiss. VIII 1905 Beih. S. 71.

Man könnte wohl meinen, daß etwas Ähnliches hier vorliege. Allerdings liegt ein bedenklicher Unterschied darin, daß sonst bei solchen Zeremonien die Wirkung des Gegenstandes, der getreten wird, sich meist auf den Tretenden selbst erstrecken soll, was in unserer Sage nicht der Fall sein könnte. Also ist die ganze symbolische Deutung des Scholiasten doch bedenklich. Das dürfen wir ihm aber nicht verübeln, denn wir stehen

hier vor einer Frage, die noch heute nicht recht gelöst ist. Der Ritus des Stehens oder Sitzens auf einem Fell zu Zauberzwecken findet sich nämlich ziemlich häufig und bei den verschiedensten Völkern, und man hat schon mehrere Hypothesen aufgestellt, um ihn zu erklären. Zuletzt ist die Sache behandelt worden von Wilhelm Kroll, Alte Taufgebräuche, Archiv f. Religionswissenschaft VIII 1905 Beiheft p. 37, wo auch die früheren Ansichten ausführlich besprochen werden. Kroll geht von der Tatsache aus, daß die Felle, auf die man tritt, meist die Felle von Opfertieren sind. Indem man nun, sagt er, auf das Fell eines Tieres tritt, das man einem Gotte geopfert hat und das infolgedessen zum Eigentum des Gottes geworden ist, tritt man mit diesem in eine besonders enge Verbindung (so auch bei der Inkubation).

Nun zu Pindar. Als Aias eintritt, ist man gerade bei einem Schmaus, und nach heroischer Sitte wird wohl ein Opfer vorausgegangen sein. Während H. zu Zeus betet, tritt er zu ihm in engere Beziehung, indem er ihm Wein spendet. Es könnte nun vielleicht in den Eoeen gestanden haben, daß H. zu demselben Zwecke auch auf das Fell des Opfertieres getreten sei. Der Scholiast wäre dann bei der Wiedergabe der Stelle von seinem Gedächtnis getäuscht worden, oder er hat sie überhaupt nicht richtig verstanden und gemeint, H. sei auf das Löwenfell getreten. Dem Manne, der unsere Pindarstelle so stark mißverstanden hat, wäre das wohl zuzutrauen. — Doch sind wir in diesen schwierigen Fragen zu sehr auf bloße Vermutungen angewiesen, und diese Dinge gehören ja auch nur indirekt zu unserem Thema.

Kapitel III

Kyknos

An Aias und Kaineus schließe ich einen Helden, bei dem wahrscheinlich eine ganz ähnliche Sagenentwicklung stattgefunden hat, den Kyknos. Doch ist hier bei dem Mangel an älteren und ausführlichen Zeugnissen keine Gewißheit zu er-

zielen. Aus den älteren Autoren erfahren wir nichts von der Unverwundbarkeit des Kyknos (Aithiopis bei Proklos 3, 31; Pindar Ol. II 145; Hellanikos fr. 31). Das älteste Zeugnis für seine Unverwundbarkeit findet sich bei Aristoteles, Rhetorik II 22, 12. Ausführlich handelt darüber eigentlich nur Ovid metam. XII 82 ff. Dort lesen wir, wie Achill vergeblich mehrere Lanzen gegen den unverwundbaren Helden entsendet, bis er endlich, des vergeblichen Beginnens müde, das Schwert zieht und seinen Gegner mit heftigen Hieben in Bedrängnis bringt, v. 136:

> Retroque ferenti
> aversos passus medio lapis obstitit arvo;
> quem super impulsum resupino corpore Cycnum
> vi multa vertit terraeque adflixit Achilles.
> Tum clipeo genibusque premens praecordia duris
> vincla trahit galeae, quae presso subdita mento
> elidunt fauces et respiramen utrumque
> eripiunt animae.

Hier wird also Kyknos[1] von Achill erwürgt. Ganz anders erzählt die Sache Palaiphatos *περὶ ἀπίστων* XII. *Καὶ γὰρ ἐκεῖνόν φασιν ὅτι ἄτρωτος ἦν. καὶ αὐτὸς ἦν αἰχμητὴς καὶ ἐπιστήμων μάχης, ἀπέθανε δὲ ἐν Τροίᾳ ὑπ' Ἀχιλλέως λίθῳ βληθεὶς καὶ οὐδὲ τότε ἐτρώθη.* Mit ihm stimmt überein Lykophron v. 232: *Καὶ δὴ διπλᾶ σὺν πατρὶ ῥαίεται τέκνα | στερρῷ τυπέντι κλεῖδας εὐάρχῳ μύλῳ*, d. h.: Sowohl Tennes und Hemithea werden durch Achill umkommen, als auch ihr Vater Kyknos, den Achill mit einem Stein treffen wird. Ähnlich lesen wir in der sabbaïtischen Epitome des Apollodor 3, 31, wiewohl hier nichts von Unverwundbarkeit berichtet wird: *Καὶ λίθον βαλὼν εἰς τὴν κεφαλὴν Κύκνον κτείνει.* Während also diese Zeugen übereinstimmend berichten, daß K. durch Steinwurf getötet worden ist, erzählt Ovid, Achill habe ihn erwürgt. An diesen Überlieferungen ist nun verschiedenes sonderbar.

[1] Es ist hier immer nur von dem troischen Kyknos, dem Gegner des Achill, die Rede. Der von Herakles erlegte Kyknos, bekannt durch Hesiods *Ἀσπὶς Ἡρακλέους*, wird nur einmal, bei Seneca, Hercules furens 486 als unverwundbar bezeichnet, wohl nur durch Verwechslung.

Einerseits wird es nicht recht klar, auf welche Weise ihn denn der Steinwurf ums Leben bringt, zumal da wir bei Palaiphatos lesen *οὐδὲ τότε ἐτρώθη*. Andererseits fragt man sich, wie es denn kommt, daß Ovid davon abweicht und von Erstickung redet.

Da liegt denn eine Vermutung nahe, durch die sich beide Fragen lösen würden, nämlich daß einmal eine Sage existiert habe, nach der Kyknos sozusagen infolge eines Steinwurfes erstickt sei, also eine Sage, wie wir sie bei Aias und Kaineus gefunden haben. Auch er wird, wie Kaineus, einst durch Steinwürfe hinabgetrieben worden sein, was dann die Späteren als einen Erstickungstod auffaßten. Das Ersticken hat Ovid bewahrt, die anderen den Steinwurf[1].

Diese Kombination wäre zu kühn, wenn sie nicht gestützt würde durch einen auffallenden Zug, den wir in der Verwandtschaft des Kyknos finden. So lesen wir von seiner Tochter Hemithea Schol. Lycophr. 232: *Ἡ δὲ Ἡμιθέα διωκομένη ὑπ' αὐτοῦ* (scil. *τοῦ Ἀχιλλέως*) *καὶ φεύγουσα τὴν μῖξιν εἰς γῆν κατεπόθη* (vgl. auch Pausan. X 14, 1; Serv. Verg. Aen. 2, 21). Weiter wird jene schon erwähnte Laodike, die ebenfalls von der Erde verschlungen wird, als seine Tochter bezeichnet Schol. Hom. *A* 138 B T[2]. Über ihr Schicksal berichten Apollod. epit. Vat. V 25; Lykophr. 316, 497 und die Scholien; Quintus Smyrnaeus 13, 548.

Weiter lesen wir in der Apollodorepitome III 24, 25, wie Kyknos, nachdem er seinen Sohn Tennes auf die Verleumdungen seiner Gattin Philonome und eines Flötenspielers in einem Kasten auf dem Meere ausgesetzt hat, seinen Irrtum erkennt. *Κύκνος δὲ ὕστερον ἐπιγνοὺς τὴν ἀλήθειαν τὸν μὲν αὐλητὴν κατέλευσε, τὴν δὲ γυναῖκα ζῶσαν εἰς γῆν κατέχωσε.* Ich glaube, diese Anhäufung von solchen Fällen in der Verwandtschaft des Kyknos weist darauf hin, daß auch er in diesen Kreis gehört, daß also seine Unverwundbarkeit auf einer Linie steht mit der des Aias und der des Kaineus.

[1] Eine Reminiszenz an den Steinwurf könnte man bei Ovid vielleicht darin finden, daß ein Stein der mittelbare Anlaß des Falles des Kyknos wird, Metam. XII 137 ff.

[2] Sonst wird sie gewöhnlich eine Tochter des Priamos genannt.

Wenn wir Kyknos einrechnen dürfen, so haben wir nun bei drei griechischen Sagenhelden festgestellt, daß ihre Unverwundbarkeit keine ihnen ursprünglich und von jeher anhaftende Eigenschaft ist. Die Unverwundbarkeit ist ihnen beigelegt zur Illustrierung von gewissen Sagen, die über sie existierten, und sie hat keinen Eigenwert. Es trifft sich gut, daß diese drei Helden gerade diejenigen sind unter den als unverwundbar bezeichneten griechischen Sagengestalten, für deren Unverwundbarkeit die relativ ältesten Zeugnisse vorliegen (für Aias bei Aeschylus, für Kaineus bei Apollonius Rhodius, für Kyknos bei Aristoteles). Und gerade diese drei sind es auch, die immer wieder von allen antiken Mythographen und Paradoxographen als Beispiele für die Unverwundbarkeit angeführt werden[1].

Kapitel IV

Meleager, Nisos und Pterelaos

Für die Unverwundbarkeit des Meleager existiert nur ein einziges Zeugnis: Apollodor I 8, 2: *Τούτου δὲ ὄντος ἡμερῶν ἑπτὰ παραγενομένας τὰς Μοίρας φασὶν εἰπεῖν ὅτι τότε τελευτήσει Μελέαγρος, ὅταν ὁ καιόμενος ἐπὶ τῆς ἐσχάρας δαλὸς κατακαῇ. τοῦτο ἀκούσασα τὸν δαλὸν ἀνείλετο Ἀλθαία καὶ κατέθετο εἰς λάρνακα. Μελέαγρος δὲ ἀνὴρ ἄτρωτος καὶ γενναῖος γενόμενος*

[1] Eine ähnliche Entwicklung habe ich bei den Giganten zu finden geglaubt. Sie sind ja nicht unverwundbar, aber etwas der Unverwundbarkeit Verwandtes könnte man in jenem *λόγιον* finden, das besagte, daß durch die Götter keiner der Giganten sterben könne (Apollodor I 6, 1). Wenn man nämlich diese Überlieferung mit der in hellenistischer Zeit auftauchenden Auffassung zusammenbringt, daß die Giganten von den Göttern mit Bergen und Inseln bedeckt worden seien, könnte man zu ganz ähnlichen Schlüssen kommen. Doch ist bei der großen Mangelhaftigkeit und Unklarheit unserer Überlieferung über die Gigantenkämpfe darüber, ob solche Zusammenhänge bestehen, keine Klarheit zu gewinnen. — M. Mayer, Giganten und Titanen, Berlin 1887, denkt an eine weitgehende Beeinflussung der Gigantensage durch die Gestalt des Typhon, für dessen Bannung unter den Aetna beziehungsweise unter Sizilien alte Zeugnisse vorliegen (Theog. 860; Pindar P. I 16; Pherekydes im Schol. Apoll. Rhod. II 1210; vgl. Mayer l. c. p. 215).

τόνδε τὸν τρόπον ἐτελεύτησεν. Es wird nun erzählt, wie nach der Eberjagd M. die zwei Brüder der Althaia erschlägt und diese darauf aus Zorn das Scheit aus der Truhe zieht und verbrennt, worauf M. sofort stirbt. Die Erwähnung der Unverwundbarkeit ist also verbunden mit jener Sage von dem verhängnisvollen Holzscheit.

Die epische Dichtung hat diese Sage jedenfalls noch nicht gekannt oder doch nirgends berücksichtigt. Das ist gut bezeugt; Hom. *I* 527 ff.; Minyas und Eoeen bei Pausanias X 31, 3, dessen Zeugnis für die Eoeen bestätigt wird durch das kürzlich gefundene Fragment, Berliner Klassikertexte V 1, 1907 p. 22. (Über die Quelle des Pausanias handelt Wilamowitz, Homerische Untersuchungen 339.) Die jüngeren Autoren dagegen haben in der Hauptsache dieselbe Sagenform wie Apollodor. Pausanias l. c. bezeichnet als ältesten Beleg für die Scheitsage eine Stelle in den *Πλευρωνίαι* des Tragikers Polyphradmon. Weitere Zeugnisse finden wir bei Aeschylus, Choephoren 601 ff.; Bakchylides V 140; Apollodor I 8, 2, 3; Diodor IV 34; Antonin. Liberalis II; Ovid Metam. VIII 451; Schol. Hom. *I* 534 A; Pausanias l. c.

Die Bedeutung der Sage hat zuerst richtig erfaßt J. G. Frazer *The golden bough* III^2 351 ff. Ihm folgten F. Kauffmann, Balder, Texte und Untersuchungen I (Straßburg 1902) 164 ff.; W. Wundt, Völkerpsychologie II 3, 212. Vgl. auch E. Kuhnert, Rh. Mus. IL (1894) 40 ff. und in Roschers Lex. d. Myth. II 2604, der die Vorstellung vom Lebenslicht in den Vordergrund treten läßt.

Es ist ein Zug, der durch den Glauben aller Völker geht, daß die Seele, die Lebenskraft mancher Menschen unter Umständen den Körper verlassen kann und außerhalb desselben ihren Wohnsitz nehmen, ohne daß der Körper dadurch in seinen Lebensäußerungen beeinträchtigt wird. Die Lebenskraft nun, *the external soul*, wie Frazer sie nennt, ist dann irgendwo versteckt, in einem Ei, einem Licht, einer Taube, einem Baum, und oft ist sie noch an einem besonders sicheren Orte untergebracht, umgeben von Meeren, Sümpfen, Sandwüsten, beschützt von Schlangen und anderen Tieren, so daß ein Feind, auch wenn er das Geheimnis kennt, nicht leicht zu ihr vor-

dringen kann. Ein derartiger Zustand ist nun für den Eigentümer der Seele sehr vorteilhaft; denn solange es niemandem gelingt, den Versteck seiner Lebenskraft ausfindig zu machen und das Ei, oder was sonst ihr Träger sein mag, zu zerstören, solange kann der Betreffende nicht getötet werden. Wenn allerdings die Seele in ihrem Versteck doch zerstört wird, so muß ihr Herr sofort sterben [1].

Es kommt nun aber auch vor, daß diese Lebenskraft gar nicht vom Körper entfernt ist, sondern daß sie nur innerhalb des Körpers einen ungewöhnlichen Sitz hat. Das ist der Fall bei zwei griechischen Sagenhelden, Nisos und Pterelaos. Diese beiden hatten ein purpurnes oder goldenes Haar, von dem nach dem Bericht der späteren Schriftsteller ihre Herrschaft und Macht abhing (Ciris 122; Ovid Metam. VIII 8; Serv. ad Ecl. VI 74; Schol. Eur. Hippol. 1200; Hygin 198; Schol. Lucian *περὶ θυσιῶν* 15). Ursprünglich hat es sich aber nicht um ihre Macht, sondern um ihr Leben gehandelt. Das erhellt daraus, daß Aesch. Choeph. 613, wo er von Nisos spricht, die Worte gebraucht *ἀθανάτας τριχός* [2]. Bestätigt wird das durch Apollodor III 15, 8: *Ἔχοντι γὰρ αὐτῷ πορφυρέαν ἐν μέσῃ τῇ κεφαλῇ τρίχα ταύτης ἀφαιρεθείσης ἦν χρησμὸς τελευτῆσαι*, und für Pterelaos II 4, 5: *Τοῦτον ἀθάνατον ἐποίησε Ποσειδῶν ἐν τῇ κεφαλῇ χρυσῆν ἐνθεὶς τρίχα.* Das *ἀθάνατον ἐποίησε* ist natürlich nicht wörtlich zu nehmen; denn es folgt unmittelbar darauf die Erzählung von dem Tode des Pterelaos. Es handelt sich nur um eine bedingte Unsterblichkeit [3], die

[1] Beispiele sind zahlreich gegeben bei Frazer und Kauffmann.

[2] Über die Bedeutung des Haupthaares als Seelenträger vergleiche übrigens W. Wundt, Völkerpsychologie II 2, 23, Tylor, Anfänge der Kultur II 403. Speziell über Nisos und Pterelaos handelt, worauf mich R. Wünsch, dessen Freundlichkeit ich auch sonst mehrere Hinweise verdanke, noch aufmerksam macht, Kroll bei Skutsch, Gallus und Vergil, Leipzig 1906, S. 193 ff.

[3] Ausdrücklich wird über diese Verhältnisse gesprochen in einem Märchen aus Kashmir, J. H. Knowles. Folk-Tales of Kashmir, Lond. 1888 p. 49, Frazer III 356. Da sagt eine alte Riesin zu der gefangenen Königstochter folgendes: Wisse, . . . daß wir Ogers nie sterben. Wir sind nicht von Natur unsterblich, aber unser Leben hängt an einem Geheimnis, das kein menschliches Wesen enthüllen kann. — Ihre Seelen befanden sich nämlich in zwei Vögeln, die auf dem Grunde eines tiefen Sees saßen und von deren Leben auch das Leben jener Riesen abhing.

eben bedingt ist durch die Existenz und den Besitz des wunderbaren Haares.

Wie hat man nun dieses eigentümliche Verhältnis praktisch dargestellt in der Dichtung? Wie hat man, wenn der seelenlose Held im Kampfe steht, dichterisch zum Ausdruck gebracht, daß sein Leben nicht gefährdet ist? Es ergeben sich da zwei Möglichkeiten. Die eine rohere Art der Darstellung ist die, daß solche Helden, obwohl sie mit der Lanze durchbohrt und mit dem Schwerte kurz und klein gehauen werden, doch leben bleiben und womöglich wohlbehalten bleiben, ein nicht zu lösender innerer Widerspruch. Doch kommen solche Sachen tatsächlich vor, so in tatarischen Sagen, H. Schurtz, Urgeschichte der Kultur, Leipzig 1900, S. 575; Frazer III[2] 384[1]: Ak Molot durchbohrt seinen Gegner durch und durch mit einem Pfeile, ringt mit ihm und wirft ihn zu Boden, aber alles umsonst, Bulat kann nicht sterben. Vergleiche auch die indianische Sage bei Frazer 388. Diese Art der Darstellung ist ja nun aber höchst unnatürlich, und so wird sie denn auch meist vermieden. Der einzige Weg aber, sie zu vermeiden, ist, wenn man nicht überhaupt darauf verzichtet, den Helden im Kampfe vorzuführen, die Unverwundbarkeit. Sie finden wir denn nun auch in diesen Sagen massenweise. In den meisten der Sagen, die solche Helden im Kampfe zeigen, werden sie als unverwundbar gedacht[2]. Das war eben der einzig mögliche Ausweg, wenn man eine einigermaßen einleuchtende Schilderung solcher Kämpfe geben wollte. Die Sache ist so klar, daß Welcker unwillkürlich auch da Unverwundbarkeit eines solchen Helden annimmt, wo es gar nicht bezeugt ist. Epischer Cyklus II 146: Hätte das Epos Pterelaos den Teleboer, den sein Vater Poseidon durch ein goldenes Haar auf dem Scheitel unverwundbar gemacht hatte, einmal aufgenommen, so ließ es ihm sicher das goldene Haar. — So

[1] Aus Schiefner, Heldensagen der minussischen Tataren, Petersburg 1859, S. 172—176.

[2] Ungenau und falsch ist es, wenn Kauffmann l. c. p. 158 sich dahin äußert, daß mit dem Motiv des verborgenen Lebens stets die Unverwundbarkeit verbunden sei. Das wird schon durch die oben aus Schurtz und Frazer angeführten Beispiele widerlegt.

schreibt er, obwohl weder von Pterelaos, über den Apollodor II 4, 5 und Tzetzes zu Lykophr. 932 berichten, noch von Nisos (vergleiche die Seite 31 angeführten Zeugnisse) irgendwo überliefert ist, daß sie unverwundbar gewesen seien. Vielleicht ist Welcker durch einen Ausdruck des Tzetzes verführt worden, ad Lyc. 932: *Ὃν ἀήττητον καὶ ἀκαταγώνιστον* (dies Wort ist ein *commentum Tzetzae*) *ἐποίησεν ὁ Ποσειδῶν, ἔστ' ἂν ἐν τῇ κορυφῇ αὐτοῦ ἡ χρυσῆ θρὶξ παραμένῃ κτλ.* Dies *ἀκαταγώνιστος*, was keineswegs dasselbe ist wie unverwundbar, ist dem Tzetzes offenbar deshalb aus der Feder geschlüpft, weil er, wie in seiner Bemerkung zu v. 650, den Nisos und Pterelaos mit Simson parallelisierte, der ja tatsächlich *ἀκαταγώνιστος* war.

Übrigens ist es doch kein Zufall, daß Nisos und Pterelaos von unseren Autoren nirgends als unverwundbar bezeichnet werden; denn sie werden uns ja nie im Kampfe vorgeführt, sondern sie sitzen auf ihrer Burg. Wenn dagegen die Dichter geschildert hätten, wie sie sich mit Minos oder Amphiaraos zum Zweikampf einließen, so würden sie wohl auch unverwundbar sein. So aber lag zu dieser Fiktion gar keine Veranlassung vor, während Meleager, den die Dichter im Schlachtgetümmel zeigen, natürlich der Unverwundbarkeit nicht entraten konnte. Anders konnten eben, wie wir oben ausgeführt haben, die eigentümlichen Bedingungen, unter denen er lebte und kämpfte, dem Hörer nicht nahegebracht werden.

Wir kommen also hier zu einem ähnlichen Resultat, wie bei Aias, Kaineus und Kyknos. Die Unverwundbarkeit ist auch hier kein selbständiger Zug der Sage, sondern sie wird zur Erläuterung anderer Sagen eingeführt. Bei anderen Helden dagegen, deren Schicksale geringe Abweichungen zeigen, durch die die Einführung der Unverwundbarkeit unnötig wird, haben wir tatsächlich auch keine Unverwundbarkeit. So finden wir die Unverwundbarkeit wie bei Aias, Kaineus, Kyknos auch bei Meleager, so fehlt sie wie bei Trophonios, Amphiaraos, Althaimenes auch bei Nisos und Pterelaos.

Kapitel V

Minos

In gewissem Zusammenhang mit dem eben Betrachteten steht auch die Unverwundbarkeit des Minos. Auch er wird nämlich, obwohl unsere mythologischen Kompendien das nicht einmal erwähnen, als unverwundbar bezeichnet. In der unter Vergils Namen erhaltenen Ciris heißt es v. 268 f. von Minos:

> Quem pater ipse deum sceptri donavit honore,
> cui Parcae tribuere nec ullo vulnere laedi.

Da es aber bislang an Parallelzeugnissen fehlte, waren sich die Kommentatoren der Ciris sehr im Zweifel, wie diese Verse zu verstehen seien, oder sie halfen sich damit, daß sie sagten, die Sache sei nicht wörtlich zu fassen (vgl. die Bemerkungen von Heyne-Wagner und von Forbiger zur Stelle).

Doch habe ich eine Parallelstelle gefunden, durch die die Richtigkeit der Nachricht außer Zweifel gestellt wird. Agatharchides *περὶ τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης* bei Phot. bibl. 443 b 25: *Καὶ τοῦ Μίνω δὲ ἀμήχανον εἶναι παραλῦσαι τὸν βίον, εἰ μή τις αὐτῷ ζέον ὕδωρ καταχέοι.* Hier liegt wohl der Ursprung der *ἀτρωσία* des Minos: Er konnte nur mit kochendem Wasser getötet werden[1]. Es liegt da eine gewisse Ähnlichkeit mit der Meleagersage vor; auch Meleager konnte ursprünglich nur unter gewissen Bedingungen untergehen, woraus dann die Unverwundbarkeit entstand. Nicht klar ist es aber nun bei Minos, wie diese Bedingungen entstanden sind, d. h. wie man dazu gekommen ist, zu erzählen, daß er nur durch heißes Wasser habe umkommen können. Doch liegt vielleicht die Sache sehr einfach. Es ist uns bei zahlreichen Schriftstellern eine Sage überliefert, nach der Minos, auf der Verfolgung des Dädalus begriffen, von den Töchtern des Königs Kokalos von Kameikos auf Sizilien im Bade durch Überschütten mit heißem

[1] Nicht unmöglich ist es, daß erst der Dichter des Ciris selbst dies zur Unverwundbarkeit umgeformt hat und zwar in Anlehnung an das bei Vergil Aeneis VII 691 von Messapus Erzählte (s. unten S. 47).

Wasser getötet worden ist. Apollod. epit. I 15; Schol. Hom. B 145A; Diodor IV 78; Athenaeus I 10e; Ovid Ibis 289; Silius XIV 41; Hygin 44; Konon 25; Zenobius IV 92. Nirgends ist diese eigentümliche Todesart besonders motiviert. Es ist also wohl möglich, daß man erst nachträglich für diese Todesart einen Grund suchte und so, wie es bei Aias und Kaineus geschah, erdichtete, er hätte nicht anders umkommen können, womit dann die Unverwundbarkeit gegeben war[1].

Kapitel VI

Achill

§ 1

Die Unverwundbarkeit des Achill ist neben der des Siegfried der bekannteste Fall von Unverwundbarkeit in der gesamten Weltliteratur. Und doch weiß bekanntlich Homer, wissen unsere sämtlichen älteren Quellen nichts von ihr. Erst ganz spät tritt sie uns entgegen: Statius Achilleis I 269 und Lactantius Placidus zur Stelle; Hygin fab. 107; Servius Aen. VI 57; Fulgentius mitologiarum III 7. Diese erzählen, daß Achill von seiner Mutter im Styxflusse gebadet worden und dadurch am ganzen Körper unverwundbar geworden sei mit Ausnahme der Stelle, wo ihn die Mutter gehalten hätte, nämlich der Ferse, und an dieser Stelle habe ihn dann der todbringende Pfeil getroffen.

In der Ilias erfahren wir nicht, wo Achill verwundet werden wird, ebenso sagt Proklos in der Epitome des epischen Zyklus 5, 3 nur: *Ὑπὸ Πάριδος ἀναιρεῖται καὶ Ἀπόλλωνος.* In der Epitome des Apollodor dagegen XX 1 lesen wir: *Διώξας δὲ καὶ τοὺς Τρῶας πρὸς ταῖς Σκαιαῖς πύλαις τοξεύεται ὑπὸ Ἀλεξάνδρου καὶ Ἀπόλλωνος εἰς τὸ σφυρόν.* In weit ältere Zeit

[1] Bei der Lückenhaftigkeit unserer Überlieferung wird es nicht möglich sein, den Anteil einzelner Dichter an der Entwickelung unserer Sage festzustellen. Den Tod des Minos bei Kokalos hat jedenfalls Sophokles in den *Καμικοί* behandelt, Welcker, Griech. Trag. I 431. Auch Kallimachos und Philostephanos haben die Sage verwendet nach Schol. Hom. B 145A.

rückt diese Überlieferung auf durch eine chalkidische Amphora aus Vulci Mon. Inst. I 51, Overbeck, Gallerie XXIII 1, die aus dem 6. Jahrhundert stammt und vielleicht der Aithiopis folgt (A. Schneider, Der troische Sagenkreis in der ältesten griechischen Kunst, Leipz. 1886 p. 151). Es ist dargestellt der Kampf der Griechen und Troer um den Leichnam Achills, und deutlich sehen wir da, daß Achills Ferse von einem Pfeil durchbohrt ist. Also ist entweder bereits in der Aithiopis oder doch schon zu sehr früher Zeit diese Verwundung an der Ferse bekannt gewesen. Natürlich folgt daraus keineswegs, daß schon damals die Ferse der einzig verwundbare Körperteil gewesen sei[1].

Um über diese Fragen zu einem Urteil zu gelangen, müssen wir die älteren Quellen betrachten. In der Ilias ist Achill verwundbar; er wird auch tatsächlich verwundet Φ 166 im Kampf mit Asteropaios:

> *Τῷ δ' ἑτέρῳ μιν πῆχυν ἐπιγράβδην βάλε χειρὸς*
> *δεξιτέρης, σύτο δ' αἷμα κελαινεφές.*

Weiter ist nochmals auf jenes chalkidische Vasenbild zurückzukommen. Bei genauerem Zusehen bemerken wir, daß außer dem Pfeil in der Ferse noch ein zweiter Pfeil im Körper des Achill steckt, nämlich in der Seite[2]. Vielleicht dürfen wir hiermit zusammenstellen jenes *Ἀπόλλωνος βελέεσσιν* Φ 277, das ja auch auf eine Mehrzahl von Pfeilen hinzudeuten scheint. Allerdings könnte es sich ja hier vielleicht um eine poetische Ungenauigkeit handeln, die vielleicht durch metrische Rücksichten (denn *βελέεσσιν* ist ein sehr schöner Schluß) hervorgerufen worden ist. Immerhin ist zu bemerken, daß wir diesen

[1] Vielleicht erscheint es sonderbar, daß eine Verletzung an das Ferse tödlich sein kann. Doch findet sich solches in der Sage öfter. So wird Hackelberend an derselben Stelle durch einen Eberzahn verwundet und stirbt daran (Grimm, Deutsche Mythol. 768), ebenso der keltische Held Diarmad (H. Steinthal, Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft V (1868) 31); vgl. auch J. v. Negelein, Zeitschr. des Vereins für Volkskunde XIII (1903) 261.

[2] Das scheint schon R. Wagner *Curae Mythographae* Leipzig 1891, p. 211 bemerkt zu haben.

Plural auch bei Pindar wiederfinden Pyth. III 100: *Ἐν πολέμῳ τόξοις ἀπὸ ψυχὰν λιπών.* All dies scheint darauf hinzudeuten, daß man in älterer Zeit von mehreren Wunden des Achill gesprochen hat, was ja dann eine Unverwundbarkeit ausschließen würde.

Weiter ist es in diesem Falle wohl wirklich einmal erlaubt, einen Schluß *ex silentio* zu ziehen. Wo es sich um einen so oft besungenen Helden handelt, müßte es doch sonderbar zugehen, wenn eine so wichtige Tatsache wie seine Unverwundbarkeit in unserer gesamten älteren Überlieferung weder von Dichtern noch von Gelehrten erwähnt würde. Namentlich zwei Stellen sind es, an denen, wenn Achill unverwundbar gewesen wäre, dies sicher erwähnt worden wäre. Palaiphatos hat sein Buch *περὶ ἀπίστων* im 4. Jahrhundert verfaßt (Ed. Schwartz, Berliner philolog. Wochenschr. 1894 no. 51). Da spricht er in Kap. XI und XII von der Unverwundbarkeit, und zwar nennt er als unverwundbare Helden Kaineus, Kyknos und Aias. Von Achill aber erwähnt er nichts. Wenn nun Achill wirklich damals für unverwundbar gehalten worden wäre, und wenn sich das gar in der Aithiopis gefunden hätte, die ja damals noch in aller Händen war, so wäre dies Schweigen ganz unerklärlich.

Weiter sind zu beachten die Scholien zu jener Stelle der Ilias, wo von einer Verwundung des Achill gesprochen wird. An den Stellen, wo über Aias solches erzählt wurde, da fanden wir überall in den Scholien Bemerkungen wie: *Ὅτι μὴ ἄτρωτος* etc. (Schol. Ξ 404 Tw, 406 AG, Ψ 822 A), obwohl ja doch Aias gar nicht verwundet wird. Hier dagegen findet sich nirgends eine solche Notiz. Es ist also den Alexandrinern offenbar nicht im mindesten aufgefallen, daß Achill am Arme verwundet wurde, und diese Stelle läßt sich doch mit der Überlieferung von der allein verwundbaren Ferse schlechterdings nicht vereinigen.

Diese Erwägungen scheinen also zu ergeben, daß jedenfalls in vorhellenistischer Zeit an eine Unverwundbarkeit des Achill nicht zu denken ist.

Früher dagegen scheint die Ansicht aufgekommen zu sein, daß die Waffen des Achill *ἄτρωτα* gewesen seien. Das zeigen

mehrere Iliasscholien (Υ 265. 269 ABTw, Φ 165 AG, 594 A), während in der Ilias selbst die Waffen noch nicht undurchdringlich sind (vgl. Υ 269). Trotzdem könnte man sagen, daß hier vielleicht ein Rest ehemaliger *ἀτρωσία* des Helden selbst versteckt sei. Nur müßte dann die Unverwundbarkeit des Achill aus den oben angeführten Gründen in sehr früher Zeit verschwunden sein und dann müßte sie in der Kaiserzeit, unklar woher, auf einmal wieder aufgetaucht sein. Das wäre sehr sonderbar. Viel einfacher ist es doch, anzunehmen, daß man die Waffen, da sie von einem Gotte geschmiedet waren, mit übernatürlichen Gaben ausstattete. Und vielleicht ist gerade von hier aus die ganze Sage von der Unverwundbarkeit des Achill ausgegangen dadurch, daß man die wunderbare Gabe von den Waffen auf den Helden selbst übertragen hat. Mit der Chronologie der Zeugnisse jedenfalls würde diese Entwicklung am besten übereinstimmen.

§ 2

Die Sage vom Styxbad, durch das Achill unverwundbar geworden sein soll, tritt erst in sehr junger Zeit auf. Der älteste sicher datierbare Zeuge ist Statius, der in der Zeit Domitians schrieb. Ebenso sind die Bildwerke, die die Scene darstellen, sämtlich sehr jung. Auf Vasen kommt sie überhaupt nicht vor (vgl. Luckenbach, Jahrbücher f. klass. Philologie Suppl. XI (1880) 572; Baumeister Denkmäler I 5; Helbig Kampanische Wandbilder 279, 291 ff.).

Auf viel frühere Zeit dagegen gehen andere Erzählungen von einer Eintauchung des kleinen Achill zurück, aus denen sich die Styxsage offensichtlich entwickelt hat. So lesen wir bei Apollonius Rhodius IV 869 ff., wie Thetis das Kind gepflegt und gewartet hat:

> *Ἡ μὲν γὰρ βροτέας αἰεὶ περὶ σάρκας ἔδαιεν*
> *νύκτα διὰ μέσσην φλογμῷ πυρὸς, ἤματα δ' αὖτε*
> *ἀμβροσίῃ χρίεσκε τέρεν δέμας, ὄφρα πέλοιτο*
> *ἀθάνατος καί οἱ σιγερὸν χροῒ γῆρας ἀλάλκοι.*

Indem sie also das Kind in die Flammen hielt, wollte sie das Sterbliche an ihm tilgen, und durch die Salbung mit Ambrosia

wollte sie ihm die Unsterblichkeit verleihen. Ähnlich erzählen die Sage Lykophron 178; Apollodor III 13, 6; Schol. Hom. *Π* 137 ABG; Schol. Pind. P. III 100; Dosiadas *βωμός* 2. 5.

Ganz anders dagegen ist die Sache motiviert in unserem ältesten Zeugnis, dem Aigimiosgedicht, im Schol. Apoll. Rhod. IV 816: *Ὁ τὸν Αἰγίμιον ποιήσας ἐν δευτέρῳ φησίν, ὅτι ἡ Θέτις εἰς λέβητα ὕδατος ἔβαλλε τοὺς ἐκ Πηλέως γεννηθέντας γνῶναι βουλομένη, εἰ θνητοί εἰσιν, ἕτεροι δὲ εἰς πῦρ, ὡς Ἀπολλώνιός φησι.*

Wie sind nun diese Abweichungen zu erklären? Zunächst kann der Vorgang, den Apollonius beschreibt, nicht freie Erfindung des Dichters sein. Es müssen da Volksanschauungen zugrunde liegen. Nun schreiben alle Völker dem Feuer, wie dem Wasser, starke reinigende Kräfte zu. Das kommt schon in unserem Johannisfeuer zum Ausdruck, das alle Menschen, die hinüberspringen und alle Tiere, die hindurchgetrieben werden, reinigt und böse Dämonen von ihnen abhält. Denselben Zweck verfolgen die Römer bei der Palilienfeier (Wissowa, Religion und Kultus der Römer 165 f.; Dion. Hal. I 88; Varro im schol. zu Pers. I 72). Ebenso war aber, was weniger bekannt ist, auch bei den Griechen diese Sitte in Kraft, wie sich aus einer Stelle des im 5. Jahrhundert lebenden Kirchenhistorikers Theodoret ergibt, Tom. I 352 ed. Sirmond, Bergk PLG III 682: *Εἶδον γὰρ ἔν τισι πόλεσιν ἅπαξ τοῦ ἔτους ἐν ταῖς πλατείαις ἁπτομένας πυρὰς καὶ ταύτας τινὰς ὑπεραλλομένους καὶ πηδῶντας οὐ μόνον παῖδας, ἀλλὰ καὶ ἄνδρας· τὰ δέ γε βρέφη παραφερόμενα ἦν διὰ τῆς φλογός· ἐδόκει δὲ τοῦτο ἀποτροπιασμὸς εἶναι καὶ κάθαρσις.* Das ist eine genaue Parallele zu den Sitten der Italiker und Germanen (eine Reihe entsprechender Sitten von Völkern niederer Kultur hat zusammengestellt Tylor, Anfänge der Kultur II 430 ff.).

Unter diesen Umständen nimmt es nun auch nicht wunder, wenn diejenigen Menschen, die nach allgemeinem Glauben der rituellen Reinigung am meisten bedürftig sind, nämlich die neugeborenen Kinder, besonders gern mit dem reinigenden Feuer in Berührung gebracht werden. Einige Beispiele mögen das belegen. Sie stammen zum Teil aus J. G. Frazer *Classical Review* VII (1893) 292, zum anderen Teil habe ich sie selbst zusammengestellt. So werden bei den Schotten die Kinder

unmittelbar nach der Taufe über ein Feuer gehalten, Pinkerton *Voyages and travels* 3, 383; Frazer am angeführten Orte. Ebenso werden in Neubritannien die neugeborenen Kinder von der Mutter über ein Feuer gehalten und hinundhergewiegt, R. Parkinson, Im Bismarckarchipel p. 94sqq.; Frazer l. c. Auch die Malayen pflegen die neugeborenen Kinder über das Feuer zu halten, Tylor, Anfänge der Kultur II 432 aus dem *Journal of Indian archipelage* vol. II 264. Bei Völkern höherer Kultur verschwinden solche Sitten natürlich, doch lassen sich Spuren auch bei uns noch entdecken. So setzt man in Ostpreußen zwar nicht die Kinder, aber die jungen Gänse in ein Sieb und zündet darunter ein Feuer an, Frischbier, Hexenspruch und Zauberbann, Berlin 1870, 45. In derselben Gegend schreitet vor der Taufe die Hebamme mit dem Kinde mancherorts über glühende Kohlen, Wuttke-Meyer 384. Früher muß die Sitte noch lebendiger gewesen sein. So berichtet Nikolaus von Dinkelsbühl, daß alte Weiber anraten, kranke Kinder über ein Feuer zu halten, Panzer, Beitr. zur deutschen Mythologie (1858) 2, 258. Allmählich verschwindet das und man bringt nicht mehr die Kinder selbst, sondern Abbilder derselben mit dem Feuer in Berührung, G. Drechsler, Sitte, Brauch und Volksglauben in Schlesien II 1, Leipz. 1903. Oder man trägt sie nicht mehr durch das Feuer, sondern um das Feuer herum. Und in dieser Form begegnen wir der Sitte bei den Griechen, nämlich in den Amphidromien. Über diese Sitte stehen uns folgende Zeugnisse zur Verfügung: Plato Theätet 160e mit den Scholien, Timaeus lexicon Platonicum s. h. v., Suidas s. h. v., Harpocration s. h. v., Hesych s. h. v. und s. v. *δρομιάμφιον ἡμαρ.*

Daß die Amphidromien eine Lustration darstellen, erkannten schon Frazer l. c. und Tylor, Anfänge der Kultur II 430. Vgl. Rohde, Psyche II 72; J. Vürtheim, Mnemosyne XXXIV (1906) 73ff.

Neuerdings ist nun aber eine andere Ansicht über die Bedeutung dieses Ritus aufgetaucht. Gruppe, Berliner philologische Wochenschrift 26, 1906, p. 1138 hat sie erhärtet durch genaue Interpretation des einzigen älteren Zeugnisses über die Amphidromien, Plato Theätet 160e. Dort gebraucht

Sokrates, indem er eine ebengewonnene Definition mit einem neugeborenen Kinde vergleicht, folgende Worte: *Μετὰ δὲ τὸν τόκον τὰ ἀμφιδρόμια ὡς ἀληθῶς ἐν κύκλῳ περιθρεκτέον τῷ λόγῳ σκοπουμένους μὴ λάθῃ ἡμᾶς οὐκ ἄξιον ὂν τροφῆς τὸ γιγνόμενον, ἀλλὰ ἀνεμιαῖόν τε καὶ ψευδος.* Man sieht hieraus deutlich, daß man, wie schon G. Glotz *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris 1904, S. 105, vermutet hatte, vermittels dieser Sitte festzustellen suchte, ob das Kind lebenskräftig sei und wert, daß man es erziehe. Wir haben also tatsächlich in dieser Sitte eine Art Gottesurteil, ein Ordal.

Doch muß man sich hier vor einer Einseitigkeit der Auffassung hüten. Es wäre irrig, wenn man behaupten wollte, von Lustration könne bei dieser Sitte keine Rede mehr sein. Solche Feuerriten haben, wie die Wasserriten, stets etwas Kathartisches (vergleiche auch das obenangeführte Beispiel aus Theodoret, wo dies ausdrücklich betont ist). Und daß gerade hier auch an Lustration zu denken ist, dafür spricht ganz entschieden der Umstand, daß zugleich mit den Amphidromia die Weiber, die bei der Entbindung behilflich gewesen sind, eine rituelle Reinigung durchmachen (Schol. Theätet 160 e, Suidas s. v. *ἀμφιδρόμια*).

Ihren Teil an den Amphidromien haben also beide Motive; und zwar wird die Entwicklung dahin gegangen sein, daß mit fortschreitender Kultur der Charakter als Ordal immer mehr verschwunden ist, und daß der Charakter der Lustration dafür immer mehr hervorgetreten ist. Plato kennt noch die alte Bedeutung der Sitte[1]; in den Beschreibungen der Amphidromien dagegen, die uns Hesych, Harpokration, Suidas bieten, ist von jener alten Lebensprobe nichts mehr zu spüren.

Warum handeln wir von dieser altgriechischen Sitte so ausführlich? Weil die Erzählungen von der Kindheit des Achill dazu eine genaue Analogie bilden. Wie in dem Amphidromienbrauch ursprünglich der Charakter des Ordals vor-

[1] Inwieweit die Sitte damals noch lebendig gewesen ist und inwieweit sie zur bloßen Form geworden ist, das bedürfte einer besonderen Untersuchung. Jedenfalls sei daran erinnert, daß vor allem bei den Spartanern die Sitte der Aussetzung der nicht kräftigen Kinder bis tief in die historische Zeit hinein angedauert hat (vgl. Plutarch, vita Lycurgi cap. 16).

herrschte, wie dann durch die fortschreitende Verfeinerung der Sitten dies immer mehr zurückgedrängt wurde und das Kathartische dafür mehr und mehr hervortrat, so trägt die Prozedur, die mit Achill vorgenommen wird, in der ältesten Sage rein ordalienhaften Charakter. Auch Thetis prüft, ob die Kinder würdig sind, von ihr erzogen zu werden (die Unsterblichkeit ist nur mythologische Verbrämung), auch hier gehen, wie beim Ordal, viele Kinder dadurch zugrunde. Vgl. Lykophron 178f.:

ἀφ' ἑπτὰ παίδων φεψάλῳ σποδουμένων
μοῦνον φλέγουσαν ἐξαλύξαντα σποδόν.

Einer späteren Zeit konnte diese rohe Sage nicht behagen, und so tritt auch hier für das Ordal das Lustrationsmotiv ein. Das Feuer soll nunmehr dazu dienen, die Kinder zu läutern[1].

Jedenfalls sehen wir deutlich, daß für die Unverwundbarkeit in dieser Erzählung ursprünglich kein Platz war. Sie ist erst nachträglich hineingeraten, als man für die Unverwundbarkeit des Achill eine mythologische Erklärung brauchte. Da benutzte man, wie es ganz ähnlich auch bei Aias geschah, diese Kindheitssage, bog sie leicht um, und da sich auch die verwundete Ferse auf diese Weise bequem erklären ließ, hatte man eine schöne Begründung für die Unverwundbarkeit des Achill. Durch wen das geschehen ist, läßt sich bei der Dürftigkeit unserer Überlieferung nicht feststellen. Daß man die ursprünglich örtlich nicht fixierte Szene nun an den Styx verlegte, ist nicht verwunderlich. Finden wir doch öfter, daß solche mythologische Vorgänge der größeren Weihe halber auf gewisse sozusagen transzendentale Örtlichkeiten sekundär bezogen werden. Im Grunde haben wir hier dieselbe Erscheinung wie in der homerischen Nekyomanteia, die ja auch erst sekundär nach jenem düsteren Ort jenseits des Ozeans verlegt worden ist (Rohde, Psyche I[2] 57).

[1] So wurde auch Demophon geläutert von Demeter im homerischen Hymnus an Demeter v. 240ff., und diese Erzählung ist vielleicht auf die Entwicklung unserer Sage nicht ohne Einfluß gewesen; denn die Schilderung der Feuertaufe bei Apollonius Rhodius l. c. zeigt eine auffällige Verwandtschaft mit der Feuertaufe im Demeterhymnus.

Kapitel VII

Talos

Über das Wesen des Talos sprechen sich unsere Quellen sehr verschieden aus. Es kommen folgende Stellen in Betracht: Agatharchides bei Photius 443 b 22; Apollodor I 9, 26; Apollonius Rhodius IV 1637 ff. mit den Scholien; Dosiadas *Βωμός* 5 ff. Die verschiedenen Formen der Sage finden sich zusammengestellt bei Apollodor l. c. Über die Abkunft des Talos gingen die Meinungen der Alten auseinander; die einen leiteten ihn noch vom ehernen Geschlecht her, andere meinten, er sei ein Werk des Hephäst[1]. Alle jedenfalls scheinen darin übereingestimmt zu haben, daß er aus Erz gewesen sei. Weiter berichtet Apollodor, er sei dann umgekommen entweder dadurch, daß ihn Medea wahnsinnig gemacht habe, oder dadurch, daß sie jenen Nagel, der seine einzige Ader schloß, durch List herausgezogen habe, oder Poeas habe ihn an dieser Stelle getroffen. Anders sagt Apollonius Rhodius IV 1645:

Ἀλλ' ἤ τοι τὸ μὲν ἄλλο δέμας καὶ γυῖα τέτυκτο
χαλκέος ἰδ' ἄρρηκτος· ὑπαὶ δέ οἱ ἔσκε τένοντος
σύριγξ αἱματόεσσα κατὰ σφυρόν· αὐτὰρ ὅ τίγγε
λεπτὸς ὑμὴν ζωῆς ἔχε πείρατα καὶ θανάτοιο,

Weiter 1679:

Πετραίῳ στόνυχι χρίμψε σφυρὸν, ἐκ δέ οἱ ἴχωρ
τιτομένῳ ἴκελος μολίβῳ ῥέεν.

Talos ist zweifellos ein göttliches Wesen. Das erhellt aus einer Münze von Phaistos, die Barclay V. Head *Historia nummorum* Oxf. 1887 p. 402 folgendermaßen beschreibt. Vorn: *Τάλων naked winged male figure, Talo sstriding along and about to hurl a stone*, hinten: *Φαιστίων, rushing bull.*

Weit wichtiger für uns ist aber, was wir lesen im Schol Platon. p. 926 a 31 zur Erklärung des „sardonischen" Lachens. *Σιμωνίδης δὲ ἀπὸ Τάλω τοῦ χαλκοῦ, ὃν Ἥφαιστος ἐδημιούργησε*

[1] Über ähnliche Hephästwerke siehe Hom. Σ 417 ff., η 90 ff.

Μίνῳ φύλακα τῆς νήσου ποιήσασθαι, ἔμψυχον ὄντα τοὺς πελάζοντάς φησι κατακαίοντα ἀναιρεῖν ..... ὁμοίως καὶ Σοφοκλῆς ἐν Δαιδάλῳ. Dazu kommt Schol. Hom. *υ* 302: *Φασὶ Τάλων τὸν ἡφαιστότευκτον ὑπὸ Διὸς Εὐρώπῃ δοθέντα φύλακα τοὺς ἐπιβαίνοντας τῇ Κρήτῃ ἰδίως τιμωρεῖσθαι. Πηδῶντα γὰρ εἰς πῦρ καὶ θερμαίνοντα τὸ στῆθος περιπτύσσεσθαι αὐτούς. ὧν καιομένων ἐκεῖνον σεσηρέναι* (vgl. auch Zenobius V 85).

Diese Erzählung, die sich auf Simonides und Sophokles beruft, erinnert lebhaft an eine phönikische Sitte. Die Phönikier pflegten bekanntlich gewissen Göttern in der Weise Menschenopfer darzubringen, daß sie das Erzstandbild glühend machten und dann die unglücklichen Opfer dem Gott in die Arme legten. Vgl. auch Diodor XX 14 und Heyne zur Stelle; Ed. Meyer Roschers Lex. d. Myth. s. v. El, I 1, 1228.

Da nun schon aus jenen Münzen hervorgeht, daß Talos ein göttliches Wesen ist, so wäre vielleicht die Entstehung der Sage in der Weise zu erklären, daß auch in Kreta diese Sitte geherrscht hat, sei es bei den Phönikiern, die dort sitzen, sei es bei jenen alten Bewohnern Kretas, deren Städte und Königspaläste man jetzt ausgräbt. Man hätte hier also vielleicht Fremde und Kriegsgefangene auf jene barbarische Weise der Erzstatue des Gottes Talos geopfert[1]. Man vergegenwärtige sich nun, welchen tiefen Eindruck dies auf die benachbarten Griechen machen mußte. Das schlug sich natürlich auch in ihrem Sagenschatze nieder, und so ging Talos in der Gestalt dieses schreckhaften Wesens, das nun belebt gedacht wurde, in die griechischen Sagen über. Man wird in Reisesagen viel von ihm erzählt haben, und so mußten natürlich auch die Argonauten ein Talosabenteuer erleben. Klar war es auch, daß Talos, wenn er einmal in die Heldensage aufgenommen war, auch durch Griechen umkommen mußte. Da war es nun nicht ganz leicht, auszusinnen, wie man einem solchen Erzmann habe beikommen können. Man hat dazu (was nicht unwichtig ist) verschiedene Wege ein-

[1] All das ist natürlich nur eine Vermutung. — Vielleicht könnte übrigens auch eine Reminiszenz an solche phönikische Kulte einfach als Märchenmotiv auf den kretischen Talos übertragen worden sein.

geschlagen. Einerseits redete man davon, daß ihn Medea in Wahnsinn versetzt habe, wobei von einer verwundbaren Stelle gar nicht die Rede gewesen zu sein scheint (Apollodor I 9, 26). Ein anderer Weg war der, daß man sagte, irgendeine Stelle seines Körpers sei nicht ehern gewesen, also menschlichen Waffen zugänglich. Wenn man dazu nicht die Brust oder den Hals oder einen anderen wichtigen Körperteil auswählte, so berührt sich das wieder mit jenen Motiven, die wir in ganz ähnlicher Weise bei Nisos und Pterelaos vorgefunden haben. Auch ihr Leben war von solchen an sich unwichtigen Teilen des Körpers abhängig gewesen, in denen niemand den Sitz der Lebenskraft vermuten würde. Aus den Gründen also, die wir bei jenen erörtert haben, hat man auch bei Talos als Lebensträger einen an sich unwichtigen Körperteil, die Ferse, fixiert.

Kapitel VIII

Die Harpyien. Messapus. Die Aloaden.

§ 1

Kurz sei auch noch anderer sonderbarer Wesen, der Harpyien, gedacht. Wir haben nicht viel Zeugnisse über sie. Bei Apollonius Rhodius sind sie entschieden verwundbar, denn als er im Verlauf der bekannten Phineasepisode erzählt, wie sie von Zethos und Kalais verfolgt werden, braucht er folgende Worte II 284:

Καί νύ κε δὴ σφ' ἀέκητι θεῶν διεδηλήσαντο
πολλὸν ἑκὰς νήσοισιν ἐπὶ Πλωτῇσι κιχόντες
εἰ μὴ ἄρ' ὠκέα Ἶρις ἴδεν κτλ.

Die Boreassöhne würden also die Harpyien getötet haben, wenn es nicht Iris verboten hätte.

Nun lesen wir bei Vergil Aen. III 242, nachdem die Troer ihre Schwerter gezogen haben, um die ankommenden Harpyien zu empfangen:

Sed neque vim plumis ullam nec volnera tergo
accipiunt celerique fuga sub sidera lapsae etc.

Die alten Grammatiker sind über diese Stelle verschiedener Meinung gewesen, Servius Aen. III 242: *Naturale enim est, ut eludat ictum plumarum levitas: unde et addidit „plumis". nam quod Donatus dicit ideo eas fuisse invulnerabiles, quia de Styge erant natae, non probatur.*

Donat hat also behauptet, daß die Harpyien unverwundbar gewesen seien, und zwar deshalb, weil sie dem Styx entstammt wären. Schon O. Ribbeck *Prolegomena critica* 181 sah, daß Donat das eigens zur Erklärung unserer Stelle konstruiert hat, denn mit den Worten: *Nec saevior ulla pestis et ira deum Stygiis sese extulit undis* (Aeneis III 215) ist doch natürlich nicht gesagt, daß die Harpyien tatsächlich aus dem Styx stammten.

Ob nun aber nach Vergil die Harpyien überhaupt unverwundbar gewesen sind, ist recht fraglich. Jedenfalls sollte man meinen, daß sie es dann nicht so eilig mit der Flucht gehabt hätten.

Wenn man aber tatsächlich, wie es John Conington *P. Vergili Maronis opera* II London 1884 p. 199 tut, in unserer Stelle Unverwundbarkeit sieht, so läßt sich wohl leicht erraten, weshalb Vergil diese Änderung vorgenommen haben könnte. R. Heinze, Virgil's epische Technik p. 111, schließt seine Erörterung über die Bedeutung der Harpyien bei Vergil mit den Worten: Es wird hier auch versucht, das bloß Grausig-Ekelhafte ins Grandios-Fürchterliche zu steigern: als *Furiarum maxima* soll Celaeno nach des Dichters Absicht über das Spukhaft-Monströse ins Mythisch-Heroische hinauswachsen. — Da wäre dann ein geeignetes Mittel für diese Veredelung der Harpyien und ihre Mythisierung auch die Unverwundbarkeit. Wie dem auch sei, ursprünglich jedenfalls sind die Harpyien, wie aus Apollonius Rhodius hervorgeht, nicht unverwundbar.

§ 2

Noch eine weitere Sagengestalt ist es, deren Unverwundbarkeit uns nur bei Vergil entgegentritt, der etrurische König Messapus, Aen. VII 691 ff.:

At Messapus, equum domitor, Neptunia proles,
quem neque fas igni cuiquam nec sternere ferro,

wozu Servius bemerkt: *Quem invulnerabilem ideo dicit, quia nusquam periit nec in bello.*

Wenn wir aber nun weiter hören von seinen Mannen v. 698:

Ibant aequati numero regemque canebant
ceu quondam nivei liquida inter nubila cycni,

so drängt sich uns eine Erinnerung auf, nämlich an Cycnus, den Gegner des Achill (s. S. 26 ff.). Auch er war ein Sohn des Poseidon (Schol. Aristoph. Ranae 927; Pindar Ol. II 147; Schol. Theocrit. 16, 49), auch er war unverwundbar (s. o.), und auch das nivei gewinnt in diesem Zusammenhang vielleicht eine besondere Bedeutung. Wird doch an Cycnus die weiße Farbe ausdrücklich hervorgehoben (Theokrit 16, 49 u. Schol.; Seneca Troad. 183; Agam. 215; Eustath. Hom. 1968, 45).

Wir haben also hier wohl einfach eine Kopierung jenes Cycnus vor uns.

§ 3

Unverwundbar genannt wird auch einmal das Brüderpaar der Aloaden, nämlich bei Hygin fab. 28. Dort ist die Aloadensage zunächst in der homerischen Form erzählt (Hom. λ 317 ff.); dann fährt der Mythograph fort: *Alii autem auctores dicunt Neptuni et Iphimedes filios fuisse atrotos. Hi cum Dianam comprimere voluissent, quae cum non posset viribus eorum resistere, Apollo inter eos cervam misit. Quam illi furore incensi dum volunt iaculis interficere, alius alium interfecerunt.* Also sind sie offenbar doch nicht unverwundbar gewesen. Wahrscheinlich ist das *atrotos* nur ein ungenauer Ausdruck für eine Sage, nach der sie nur durcheinander hätten untergehen können [1].

[1] Die Sage von der Hirschkuh findet sich auch bei Apollodor I 7, 4 und im Schol. Pind. P. IV 156.

Kapitel IX

Jason

Ich behandle Jason an letzter Stelle; denn er steht in gewisser Beziehung für sich. Bei den anderen war die Unverwundbarkeit etwas Dauerndes, sie war eine ständige Eigenschaft. Jason dagegen wird nur durch Zauberkünste für einen Tag (Apoll. Rhod. III 1049) unverwundbar gemacht, und nur zu einem bestimmten Zweck. Eigentlich brauchen wir also gar nicht zu fragen, ob seine Unverwundbarkeit ursprünglich ist; denn genau genommen kann man von einer ihm eigentümlichen Gabe der Unverwundbarkeit ebensowenig sprechen wie man den Aeneas als unverwundbaren Helden bezeichnen wird, weil er Aeneis II 632 von sich erzählt:

> Descendo ac ducente dea flammam inter et hostis
> expedior, dant tela locum flammaeque recedunt.

Es existieren denn auch in der übrigen Jasonsage keine Spuren von einer Unverwundbarkeit. Falsch wäre es, ein bekanntes Vasenbild hierherzuziehen (Ed. Gerhard, Berliner Palilienprogramm 1835; Welcker, Alte Denkmäler III, Taf. XXIV, 1). Wir sehen da Jason, offenbar ohnmächtig, mit halbem Leibe aus dem Rachen des Untieres herausragen; vielleicht gibt ihn der Drache auf Befehl der dabeistehenden Athene von sich [1]. Literarische Quellen stehen uns für diese abweichende Sagenform nicht zur Verfügung. Es könnte nun einer meinen, nur durch Unverwundbarkeit könnte Jason im Bauche des Drachen lebendig erhalten worden sein. Doch bedarf es dieses Auskunftsmittels nicht, denn nach den Kausalitätsgesetzen der Volkssage und der Märchenpoesie ist es durchaus nicht wunderbar, daß ein von einem Untier verschlungener Mensch heil und unversehrt wieder hervorkommt, und die Erzähler gebrauchen hierfür kein Wort der Begründung [1]. Dieser Typ

[1] Wenn C. Roberts Kombination (Hermes XLIV (1909) 388) richtig ist, würde die Annahme einer Unverwundbarkeit von vornherein ausgeschaltet sein. Er macht an der Hand der neuen Hypsipylefragmente wahr-

von Sagen, die Wundt als Verschlingungsmärchen bezeichnet (Völkerpsychologie II 3, 236 ff.), ist sogar sehr häufig. Im deutschen Volksmärchen gehört neben vielem anderen hierher das Märchen vom Rotkäppchen. In der griechischen Sage steigen Herakles und Perseus in den Rachen von Meerungeheuern, ohne dadurch Schaden zu erleiden, außer daß Herakles durch die im Leibe des Ungeheuers herrschende Hitze die Haare verliert, ein Zug, der in diesen Sagen häufig wiederkehrt. Hellanikos im Schol. Hom. Υ 146 A B, Lykophron 33 ff., 836 ff. und die Scholien. Viele Beispiele aus aller Welt findet man bei Wundt l. c. (vgl. H. Schmidt, Jona 1907).

Es kann also, wie gesagt, von einer eigentlichen Unverwundbarkeit des Jason nicht gesprochen werden. Wie aber die Unverwundbarkeit, die ihn im Kampf mit den Rindern und den aus der Drachensaat emporgewachsenen Männern schirmt, entstanden ist, liegt ja auf der Hand. Jason ist in der Sage mit Medea verknüpft, die den Griechen die Erzzauberin war. Dadurch ergab es sich von selbst, daß sie ihn mit allerhand magischen Mitteln unterstützte. So bereitet sie ihn denn mit mancherlei Vorschriften (Schol. Pind. P. IV 394. 414) und mit Zaubergesängen (Apollodor I 9, 23; Ov. met. VII 210) auf die Gefahren vor und macht ihn unter anderem auch durch eine Salbe unverwundbar. Das ist anfangs jedenfalls gar nicht besonders hervorgetreten; denn Pindar, obwohl er die Gewinnung des goldenen Vließes ganz ausführlich erzählt (Pythien IV), erwähnt die Salbe nur ganz nebenher 394:

Σὺν δ' ἐλαίῳ φαρμακώσαισ' ἀντίτομα στερεᾶν ὀδυνᾶν
δῶκε χρίεσθαι.

Ob 414 an die Salbung gedacht ist, fragt sich. Da redet er von *ἐφετμαί*, denen Jason es zu verdanken habe, daß ihn das Feuer der Stiere nicht schädigte; *ἐφετμαί* sind Anweisungen, Vorschriften [1], vielleicht sind es auch magische Einwirkungen auf das Feuer selbst; aber von einer Salbung wird man wohl schwerlich so reden.

scheinlich, daß auf dem zitierten Bilde der Drache den Jason verschlingt, und daß Jason dabei sein Leben verloren hat.

[1] Von solchen Vorschriften, die Medea dem Jason gegeben habe, wissen, wie bereits bemerkt wurde, die Scholien zu berichten.

Davon, daß die Salbe auch eisenfest mache, erzählt Pindar noch nichts, da bei ihm Jason noch nicht mit jenen aus den Drachenzähnen entstandenen Männern zu kämpfen hat. Auch über die Bereitung jener Salbe schweigt Pindar völlig, und er wird darüber auch noch gar nichts gewußt haben. Er denkt eben einfach an eine schützende Salbe, wie sie den Griechen sehr geläufig waren (Beispiele s. S. 54f.).

Während also Pindar auf diese Sache sehr wenig Wert legt, hat man später diese Anfänge weiter entwickelt, und für die hellenistischen Dichter, die ja, wie an der Kleinmalerei überhaupt, so besonders an der Ausmalung solcher Riten und Zauberszenen großen Gefallen fanden (vgl. z. B. Theokrits Pharmakeutriai und die Entsühnung von Jason und Medea nach dem Tode des Absyrtos bei Apollonius IV 702, auch Diodor IV 51 nach Dionysius Skytobrachion), war dies ein sehr geeigneter Stoff und so hat denn Apollonius Rhodius die Gelegenheit benutzt, in seinen Argonautika III 844ff. eine mit großem Behagen ausgemalte Schilderung der Gewinnung dieser Zaubersalbe zu geben[1].

Es gilt nun, diese Schilderung zu analysieren und auf ihre Quellen hin zu untersuchen, wobei es sich dann auch herausstellen wird, ob es allgemeine Zaubervorschriften sind, die Apollonius bietet, oder ob die geschilderten magischen Handlungen gerade dem Unverwundbarkeitszauber eigentümlich sind.

Die bei Apollonius beschriebene Zauberhandlung zerlegt sich glatt in zwei Teile. Der erste beschäftigt sich mit der Gewinnung der wunderbaren Wurzel durch Medea, der andere beschreibt die Anwendung der aus dieser Wurzel gewonnenen Salbe durch Jason.

Dieser letztere besteht nun hauptsächlich aus einem vorbereitenden nächtlichen Hekateopfer, das von Apollonius ausführlich beschrieben wird, sogar zweimal beschrieben wird;

[1] Was die anderen Schriftsteller über diese Salbe schreiben, geht meist auf Apollonius zurück und bietet nichts Neues, außer daß bei ihnen die Bedeutung des Unverwundbarkeitszaubers meist wieder mehr zurücktritt (Apollodor I 9, 23; Horaz Epode 3, 9; Ovid Metam. VII 210; Schol. Pind. Pyth. IV 394, 414).

denn erst gibt Medea dem Jason die genauesten Anweisungen, wie er dabei zu verfahren habe v. 1025 ff., und dann spielt sich die Handlung selbst vor uns ab, v. 1195 ff. Schon diese Anordnung gibt einen deutlichen Fingerzeig, wo das Vorbild des Apollonius zu suchen ist, natürlich in der homerischen Nekyomanteia. Auch dort wird uns die Evokation des Tiresias zunächst in der Form von Vorschriften der Kirke an Odysseus vorgeführt κ 516 ff.; dann folgt ebenso breit die Beschreibung des Vorgangs selbst λ 23 ff. Diese Vermutung bestätigt sich denn auch, wenn wir die Beschwörung in ihren einzelnen Teilen betrachten. Doch kann von einer genauen Kopierung Homers nicht die Rede sein, da Apollonius schon in der Einzelanordnung wesentlich von Homer abweicht, aber auch Dinge einfügt, die wir bei Homer vergeblich suchen. Die magische Handlung beginnt mit einem Bade in fließendem Wasser vv. 1029. 1203. Bei Homer steht das nicht. Es ist dies aber tatsächlich eine bei magischen Handlungen oft geübte Sitte, die den Zweck hat, alles Unreine von dem Zaubernden zu entfernen und ihn so zugleich vor den schädlichen Dämonen zu schützen, die beim Zauber auf den Betreffenden leicht Einfluß gewinnen können. So findet sich denn diese Vorschrift auch häufig in den magischen Papyri: Parthey, Abhandlungen der Berliner Akademie 1865 p. 126 v. 233, Wessely, Denkschriften der Wiener Akademie XXXVI (1888) p. 45 v. 43; XXXXII (1894) p. 35 v. 448. Vgl. auch Lucian, Menipp 7.

Nun hebt Jason eine Opfergrube aus von einer Elle im Geviert, worauf er ein schwarzes Schaf, und zwar, wie es bei chthonischen Opfern üblich ist, als Holokauste, der Hekate darbringt, v. 1031—33, 1204—1210. In dieser Partie sehen wir deutlich den Einfluß Homers, dem er v. 1207 nahezu wörtlich folgt: *Πήχυιον δ' ἄρ' ἔπειτα πέδῳ ἔνι βόθρον ὀρύξας.* λ 25: *Βόθρον ὄρυξ' ὅσσον τε πυγούσιον ἔνθα καὶ ἔνθα.*

Dann schließen sich Opfergüsse an, 1025, 1210. Bei Homer gehen diese dem eigentlichen Opfer voraus κ 518—20, λ 26—28. Doch findet sich die Anordnung des Apollonius auch in den Zauberpapyri, so in Pap. Lugd. J 384, Albr. Dieterich, Fleck. Jahrb., Supplem. XVI (1888) p. 806, VI 36 ff.

Auch die Anrufung, die bei Homer vor der Schlachtung

stattfand, κ 521—26, λ 29—35, folgt bei Apollonius jetzt erst 1034. 1036. 1211.

Nach vollbrachtem Opfer soll Odysseus nach dem Befehl der Kirke κ 528: *Αὐτὸς δ' ἀπόνοσφι τραπέσθαι ἱέμενος ποταμοῖο ῥοάων.* Was das heißt, wird erst recht deutlich aus Apollonius v. 1037:

> *Ἄψ δ' ἀπὸ πυρκαϊῆς ἀναχάζεο, μὴ δέ σε δοῦπος*
> *ἠὲ ποδῶν ὄρσῃσι μεταστρεφθῆναι ὀπίσσω*
> *ἠὲ κυνῶν ὑλακή· μή πως τὰ ἕκαστα κολούσας*
> *οὐδ' αὐτὸς κατὰ κόσμον ἑοῖς ἑτάροισι πελάσσῃς.*

Der Zauberer wird also gewarnt, er solle sich nicht durch Neugier verleiten lassen, sich umzudrehen, da er sonst den Zauber zerstöre und sich selbst gefährde. Auch diese Vorschrift kehrt in den Papyri wieder[1]. Wessely, Denkschriften der Wiener Akad. XXXVI p. 45 v. 45 *ἀνιπιθι* (wohl *ἄπιθι*) *ἀνεπιτρέπτ*[*ως* Wessely, *ἀνεπιστρεπτὶ* Kroll Philol. LIV 562]; daselbst XXXXII p. 35 v. 448: *πορεύου δὲ ἀνεπιστρεπτεὶ μηδενὶ δοὺς ἀπόκρισιν.*

Dazu kommen nun noch die allgemeinen Regeln, wie daß er den Zauber in der Einsamkeit vornehme 1030. 1197, und zwar bei Nacht 846. 1028. 1195, daß er sich in dunkle Gewänder hülle, 1030. 1204, alles Vorschriften, die in den Zauberritualen aller Völker wiederkehren und uns auch in den Papyri oft entgegentreten.

Man sieht also, daß eine Anlehnung an Homer nicht zu verkennen ist, daß aber doch Apollonius sowohl inbezug auf die Anordnung des Stoffes als auch inbezug auf den Stoff selbst sehr frei schaltet und vieles hinzufügt, was man bei Homer vergeblich sucht. Aber auch diese hinzugesetzten Vorschriften können nicht speziell auf den Fall des Unverwundbarkeitszaubers gemünzt sein, sondern es sind, wie wir sahen, ganz allgemeine Zauberregeln, die zu den verschiedensten Zwecken angewendet werden können.

Für den anderen Teil ist die Art der Quellenbenutzung

[1] Vgl. R. Wünsch *Strena Helbigiana* 344. Es findet sich überhaupt häufig in Zaubervorschriften, auch anderer Völker. Auch die Sage von Orpheus und Eurydike gehört hierher.

nicht so leicht festzustellen. — Jene wunderbare Wurzel, die Medea ausgräbt, soll aus dem Blute des Prometheus entsprossen sein. Nun ist aus den Kolcherinnen des Sophokles im Etymol. Magnum 439, 2 das Fragment erhalten (fr. 316 N.): *ὑμεῖς μὲν οὐκ ἄρ' ἦστε τὸν Προμηθέα;* Schon Welcker, Griech. Trag. I 335 hat erkannt, daß das Fragment wohl in diesen Zusammenhang einzureihen ist, woraus sich also ergibt, daß schon bei Sophokles die Grundzüge unserer Sage sich gefunden haben. Doch wird Sophokles nicht auch nur annähernd in der Ausführlichkeit die Sache erzählt haben wie Apollonius Rhodius. Das zeigt schon die Bemerkung des Scholiasten zu Apoll. Rhod. III 859: *Ἰδίως δὲ ὁ ποιητὴς τερατεύεται τὰ περὶ τὴν ῥίζαν· παρ' οὐδενὶ γὰρ τῶν ῥιζοτόμων εἴρηται.* Den Sophokles läßt er also vollkommen beiseite, woraus wohl zu folgern ist, daß dieser nur in großen Zügen von der Zauberwurzel geredet haben kann[1], worauf dann Apollonius seine große Zauberhandlung aufgebaut hat. Diese wollen wir nun im einzelnen betrachten.

Daß die Wunderpflanze aus dem Blute des Prometheus entstanden ist, ist nichts Absonderliches; denn ein derartiger Ursprung wird vielen Pflanzen zugeschrieben. Vgl. die Beispiele aus deutscher Sage bei Grimm, Deutsche Mythologie II[4] 689 ff. Auch in der griechischen Sage begegnen wir öfters diesem Motiv. So soll aus dem Blute des Aias eine Blume erwachsen sein, Euphorion fr. 30 Meineke, Pausanias I 35. 3, R. Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta 37; so auch aus dem Blute des Adonis, Ovid. Metam. X 725 und natürlich schrieb man auch den wunderkräftigen Pflanzen besonders gern solchen Ursprung zu (vgl. die Sage von der Entstehung des Alraun bei Grimm, Deutsche Sagen I[3] 84). So war denn auch die aus dem Blute des Prometheus entsprossene Pflanze mit magischen Kräften begabt, womit natürlich nicht gesagt ist, daß sie ursprünglich speziell zur Erzeugung der Unverwundbarkeit geeignet war[2].

[1] Auch Vorschriften für den Kampf hat Medea dem Jason bei Sophokles gegeben, Schol. Ap. Rh. III 1040. Daß auch diese nicht gar zu ausführlich gewesen sein werden, erkennt man aus der Bemerkung des Scholiasten, daß sie *δι' ἀμοιβαίων* gegeben seien.

[2] Zahlreiche unverwundbarmachende Pflanzen kennt der deutsche Volksaberglauben. Siehe Anhang.

Wer für die allgemeine Salbe nun diese bestimmte Wurzel eingesetzt hat, wissen wir nicht. Am einfachsten ist es wohl, anzunehmen, daß Sophokles dies getan hat.

Die Wurzel mußte nun aber erst wieder auf umständliche Weise ausgegraben werden; denn beim Wurzelgraben waren allerlei Vorsichten anzuwenden, damit man nicht die Kraft der Wurzel zerstörte und sich selbst in Gefahr brachte. Es existierten daher mancherlei Vorschriften für die ῥιζοτόμοι, deren eine Reihe sich finden bei Theophrast περὶ φυτῶν ἱστορίας X 8. 6; vergleiche auch den großen Pariser Zauberpapyrus bei Wessely, Denkschriften der Wiener Akademie XXXVI p. 119 v. 2967—3005. Über Medea gerade handelten Sophokles' Ῥιζοτόμοι (fr. 491 ff. N.).

So denn auch hier: Voran geht, wie in dem anderen Teil des Zaubers (s. o. S. 51) die Waschung im fließenden Wasser, und zwar eine siebenmalige, denn der 7 schrieb man große Kräfte zu. Vgl. Roscher, Die 7 und 9-Zahl im Kultus und Mythus der Griechen, Abhandlungen der sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften XXIV, Wundt, Völkerpsychologie II 3, 540 ff.

Es folgt nun die Anrufung der Hekate, der Schutzpatronin allen Zaubers v. 862. Endlich geht Medea an die Ausgrabung der Wurzel selbst. Dabei zittert die Erde, was in solchen Schilderungen häufig wiederkehrt (Aen. IV 487; Ov. Met. VII 206 ff.; R. Wünsch, Arch. f. Rel.-Wiss. XII 1909 S. 10).

Auch diese Zauberhandlung spielt in der Nacht, die Zaubernde trägt dunkle Gewänder v. 863.

Auch in diesem Teil werden speziell zur Erzeugung von Unverwundbarkeit geeignete Vorschriften nicht gegeben, sondern es handelt sich um ganz allgemein gültige Zauberregeln.

Nachdem sie also die Wurzel ausgegraben und Jason sein Opfer vollbracht hat, folgt die Salbung mit der aus der Wurzel hergestellten Salbe, die den Jason nun für einen Tag fest macht.

Diese Salbung ist der einzige Zug in der ganzen langen Erzählung, der mit dem Unverwundbarkeitsglauben in engerem Zusammenhang steht; denn um sich unverwundbar zu machen, bediente man sich gern solcher Einsalbungen mit irgendeiner wundertätigen Substanz. Dahin gehören schon die Salben,

die den Biß von Schlangen, Hunden, Skorpionen verhüten sollen, und die uns in ziemlicher Anzahl in den Schriften der Alten erhalten sind, so bei Pseudo-Demokritos *περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν* 23 (ed. Gemoll, Programm Striegau 1884): *Σκόροδον μετὰ πιμελῆς λέοντος εἰ χρίσαιτό τις τὸ ἑαυτοῦ σῶμα, οὐδὲν αὐτῷ προσελεύσεται θηρίον.* Weiter bei Nepualius *περὶ τῶν κατὰ ἀντιπάθειαν καὶ συμπάθειαν* 74 (ed. ibidem): *Ἐλέφαντος στέαρ ἐὰν ἀλείψῃ, οὐδέν σοι τῶν θηρίων προσελεύσεται, ἀδιάψαυστον γάρ ἐστι.* Weitere Beispiele: Democrit 33; Nepualius 64; Aelian *περὶ ζῴων* I 37; Geoponiker XIII 8, 7 Niclas.

Hierher sind auch zahlreiche Beispiele aus den Sagen anderer Völker zu stellen, so die Einreibung oder das Bad (beides kommt vor, vgl. Nibelunge nôt 900—902; Thidrekssaga cap. 1; Hürnen Seyfrid 9 ff.) Siegfrieds mit dem Drachenblut. Vgl. auch ein litauisches Märchen bei A. Edzardi, Germania XX (1875) 318, wo ein Mann in einem einsamen Hause eine Flasche mit Öl findet. Als der eingetauchte Finger hart wird, reibt er sich den ganzen Körper damit ein und wird dadurch fest. Bei den Neugriechen ist gefärbt (*βαφός*) geradezu ein Synonymum für unverwundbar. Eine solche Färbung, wenn auch nur eine fingierte, wird beschrieben in dem Märchen vom Bartlosen und dem Drakos bei v. Hahn, Griechische und albanesische Märchen, Leipzig 1870, I 18.

Die Salbung ist also der einzige Zug in der ganzen Erzählung, der wirklich in spezieller Beziehung zur Unverwundbarkeit steht. So wird es denn kein Zufall sein, daß unser ältester Zeuge, Pindar, nur von der Salbe spricht, Pyth. IV 394. Alles andere ist Zutat der Späteren, besonders des Apollonius.

Kapitel X

Die Unverwundbarkeit im Aberglauben der Griechen

Jasons Unverwundbarkeit bildet bereits einen Übergang von der Heldensage zum Aberglauben. Auch in der Zauberliteratur und im Volksglauben der Griechen und Römer finden wir gelegentlich Beispiele der Unverwundbarkeit. Allerdings

ist ihre Zahl im Verhältnis zu der Reichhaltigkeit der magischen Überlieferung sehr gering.

In den Zauberpapyri habe ich, obwohl ich sie, soweit sie publiziert sind, alle durchgesehen habe, nur zwei Beispiele der Unverwundbarkeit entdeckt: das eine findet sich im großen Pariser Papyrus (Wessely, Denkschriften d. Wiener Akad. XXXVI p. 98). Dort werden 3 Homerversen (*K* 565. 521. 572), wenn man sie in ein eisernes Plättchen eingräbt und so bei sich trägt, allerlei wunderbare Kräfte zugeschrieben. Da lesen wir unter anderem auch v. 2163: *Καὶ μοναμάχος* (sic) *δὲ ταῦτα φορείτω.* 2166: *Σύ δὲ βαστάξας τὴν λάμναν εἰς τὴν πληγὴν ἕξεις μέγα ἀγαθὸν πρός τε ὑπερέχοντας ἢ δεσπότας ἢ ἑτέρους τινάς. ἔσῃ γὰρ ἔνδοξος, πιστικὸς καὶ δαίμονας καὶ θῆρας ἀποπέμπει. φοβηθήσεταί σε πᾶς ἐν πολέμῳ, ἄτρωτος ἔσῃ κτλ.* Die Unverwundbarkeit ist hier allerdings nur eine von vielen Wirkungen. Wir haben es mit einem Amulett zu tun, das man bei sich trägt zum Schutz gegen Gefahren (Parallelen dazu im Anhang). Mit der zweiten Vorschrift für die Unverwundbarmachung steht es ganz ähnlich. Sie stammt aus pap. Londin. 121, publiziert von Wessely, Denkschriften der Wiener Akademie XLII. Da heißt es S. 39 v. 589 ff.: *Φυλακτήριον σωματοφύλαξ πρὸς δαίμονας, πρὸς φαντάσματα, πρὸς πᾶσαν νόσον καὶ πάθος, ἐπιγραφόμενον ἐπὶ χρυσέου πετάλου ἢ ἀργυρέου ἢ κασσιτερίνου ἢ εἰς ἱερατικὴν χάρτην, φορούμενον στρατιωτικῶς ἐστιν.* Für die Homerverse treten hier magische Worte ein. Das Wort *ἄτρωτος* wird hier ja nicht gebraucht, aber das *στρατιωτικῶς ἐστιν* ist vielleicht mit einiger Wahrscheinlichkeit auf unverwundbarmachende Kraft zu deuten, da es v. 599 heißt *διαφύλασσέ μου τὸ σῶμα.*

Außer diesen beiden Stellen aber findet sich, wenn man von den Stellen absieht, an denen allgemein von einem *φυλακτήριον σώματος* geredet wird, von Unverwundbarkeit in der gesamten Literatur der Zauberpapyri, soviel ich sehe, nichts. Der Grund wird der sein, daß diese Schriften in Ägypten abgefaßt sind, einer meist friedlichen Provinz, wo man sich also für unverwundbar machende Mittel nicht zu interessieren brauchte. Außerdem werden sie ja wohl in Bürgerkreisen, nicht in Soldatenkreisen abgefaßt sein.

Zahlreich sind dagegen in den Papyri die Maßregeln, die sich gegen Schlangen, Löwen und andere gefährliche Tiere richten. Derartige Vorschriften finden sich auch in der sonstigen Zauberliteratur recht zahlreich. Hier sind noch einmal die oben Seite 54 f. zitierten Salbenrezepte aus Pseudo-Demokrit, Nepualius, Aelian etc. zu erwähnen. Dazu kommen zahlreiche andere Schutzmittel gegen solche Tiere. Vergleiche Plinius XXIV 19. 95. 149; XXV 119; Dioskorides IV 8; Palladius XII 13, 6; Pseudo-Aristoteles *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων* 170. Es kann wohl sein, daß eins oder das andere dieser Rezepte auch zum Schutz gegen Feindeswaffen verwendet worden ist, was dann unsere Autoren, da es ihnen zu ihren Zwecken und vielleicht auch zu ihren Anschauungen nicht paßte, weggelassen hätten. Doch dienen ja allerdings diese Mittel meist weniger zum Schutz des Körpers selbst gegen den Angriff als zur Abschreckung und Fernhaltung der gefürchteten Tiere.

Viel mehr würden wir jedenfalls von der Unverwundbarkeit wissen, wenn uns Zauberschriften vorlägen, die in Soldatenkreisen entstanden und für den militärischen Gebrauch bestimmt gewesen wären. Wir haben nun zwar etwas Ähnliches in den *Κεστοί* des Sextus Julius Africanus. Doch handelt es sich bei ihm ganz überwiegend um praktische Vorschriften, die mit dem Aberglauben nichts zu tun haben. Trotzdem finden wir auch hier Mittel, die sich zwar nicht auf die *ἀτρωσία*, aber auf die verwandte *ἀηττησία* beziehen; cap. V p. 291 Thevenot empfiehlt Africanus, um diese zu erlangen, den Soldaten und Gladiatoren, einen magischen Stein bei sich zu tragen, der im Magen der Hähne gefunden werde. Auch sollen diese Leute die Hähne, die aus den Hahnenkämpfen als Sieger hervorgegangen seien, verzehren, damit deren sieghafte Natur auf sie übergehe.

Auch zwei weitere Erwähnungen der Unverwundbarkeit beziehen sich auf die magischen Kräfte von Steinen. In den orphischen Lithika findet sich in der Beschreibung der wunderbaren Kräfte der Koralle folgender Passus v. 582 f.:

Καὶ γὰρ Ἐνυαλίοιο θοὸν δόρυ μαινομένοιο
καὶ λόχον ἀνδροφόνων φεύγειν ἀπὸ λιστήρων.

Wer also eine Koralle als Amulett bei sich trägt, der soll sicher sein in der Schlacht, der soll auch sicher sein vor dem Angriff von Raubmördern. Es wird dabei wohl an eine Art Unverwundbarkeit gedacht sein.

Weiter lesen wir in dem von Josef Mesk edierten Traktat *περὶ λίθων*, Wiener Studien XX 1898 p. 319: *Ἐγλυμμένος ἔχων* (scil. *ὁ βαβυλώνιος λίθος*) *τὴν Ἄρτεμιν τελείαν καὶ παριστα-μένην αὐτῇ ἔλαφον ποιεῖ τὸν φοροῦντα ἀνδρεῖον, γοργόν, εὔψυχον, ἀπωθεῖται δὲ καὶ τὰ ἀπὸ τῶν πολεμίων ἐπιφερόμενα τραύματα ἀσθενεστέρους τοὺς ἐναντίους ποιῶν.* Es ist hierbei nicht recht klar, ob die Verwundung nur dadurch abgewendet werden soll, daß der Zauberstein den Arm des Gegners schwächt, oder ob der Stein die Waffe des Gegners auch direkt abwehrt.

Es mögen sich hier noch einige Beispiele der Unverwundbarkeit anschließen, die zwar erst im Mittelalter aufgezeichnet sind, aber doch vielleicht noch auf die Antike zurückgehen. In dem im 9. Jahrh. geschriebenen Codex Sangallensis 751 findet sich folgende Stelle p. 400, 23 (R. Heim, Fleckeisens Jahrbücher Supplementband XIX (1893) 560): *Mandragora mirra* (das ist die berühmte Alraunwurzel). *super ipsa cantas CCCLXV missas et XII dies antea et postea nullam carnem manducet nec vinum bibat, unam partem (de) manducare et aliam ad collum ligare, alias tres se suffirmare; si ligas hanc super se, nullus suus adversarius ei nocere non potest.*

Weiter gibt Fr. Pradel, Griechische und süditalienische Gebete etc., Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten III 3 S. 100 aus Vassiliev *Anecdota Graeco-Byzantina* p. 344 folgendes Gebet wieder: *Ἔμπροσθέν μου φῶς θεικόν, ὄπισθέν μου δύναμις ὑψίστου, ἐκ δεξιῶν μου ὁ πατήρ, ἐξ εὐωνύμων μου ὁ υἱός, ἔνθεν καὶ ἔνθεν ἡ ἐμὴ ἀντίληψις καὶ σκέπη τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.* Das ist ein bekanntes Mittel zur Erzeugung von Unverwundbarkeit. Einige Parallelen gibt Pradel l. c. Ich füge hinzu ein bayrisches Gebet, Wuttke-Meyer p. 240: Ein Soldat macht sich gegen jede Kugel fest, wenn er spricht: Heiliger Kaspar, sei ober mir, heiliger Melchior, sei vor mir, heiliger Balthasar, sei hinter mir und wende alle Kugeln von mir ab; im Namen etc.

Kurz möge noch auf zwei Homerstellen hingewiesen werden, die, wenn wir Welckers Ansicht folgen, (Kleine

Schriften III 20), in diesen Zusammenhang gehören würden. Bei Homer *Λ* 739 erzählt Nestor, wie er einst im Kampfe mit den Epeiern den Mulios erlegt habe:

Γαμβρὸς δ' ἦν Αὐγείαο,
πρεσβυτάτην θύγατρ' εἶχεν ξανθὴν Ἀγαμήδην,
ἣ τόσα φάρμακα ἤδει ὅσα τρέφει εὐρεῖα χθών.

Dazu meint Welcker, daß der Dichter: andeutet, daß die blonde Agamede, des Augeias Tochter, welche so viele Kräuter kannte, als die weite Erde nährt, festzumachen verstand, — so daß also nach Welcker die Stelle konzessivisch aufzufassen wäre: Obwohl Mulios eine zauberkundige Frau hatte, die ihn festgemacht hat, habe ich ihn getötet. Ich glaube, Welcker hat hier der behaglich breit dahinfließenden Rede Nestors zu viel untergelegt. Es entspricht doch ganz dem Wesen dieses Greises, daß er uns, da er einmal den Namen des Mulios erwähnt, gleich ein Stückchen Familiengeschichte von ihm gibt. Er erwähnt ja auch nicht die Agamede allein, sondern auch den Schwiegervater des Mulios, den Augeias. Das sind eben einfach die beiden bekanntesten Glieder dieser Familie. Daher führt er sie mit an. Tiefere Beziehungen sind darin wohl nicht zu sehen.

Weiter heißt es Hom. *O* 528 von Dolops:

Ὅς τότε Φυλείδαο μέσον σάκος οὔτασε δουρὶ
ἐγγύθεν ὁρμηθείς· πυκινὸς δέ οἱ ἶρκεσε θώρηξ,
τὸν ῥ' ἐφόρει γυάλοισιν ἀρηρότα· τόν ποτε Φυλεὺς
ἤγαγεν ἐξ Ἐφύρης ποταμοῦ ἀπὸ Σελλήεντος·
ξεῖνος γάρ οἱ ἔδωκεν ἄναξ ἀνδρῶν Ἐυφήτης
ἐς πόλεμον φορέειν δηίων ἀνδρῶν ἀλεωρήν·
ὅς οἱ καὶ τότε παιδὸς ἀπὸ χροὸς ἶρκεσ' ὄλεθρον.

Dazu bemerkt Welcker aaO.: Daß hier nicht ein gemeiner Panzer zu denken sei, geht aus der Erwähnung von Ephyra als dem Sitz der Zauberkräuter hervor. — Dem kann man wohl beistimmen. Es kann wohl sein, daß hier gemeint ist, wenn auch nicht der Panzer sei direkt unverletzlich gewesen, so doch, er sei unter Anwendung von Zaubermitteln und Waffensegen, wie man sie ja zu allen Zeiten gebraucht hat, angefertigt worden.

Schlufsbetrachtung

Überblicken wir noch einmal kurz die Ergebnisse der vorgelegten Untersuchungen, so zeigt sich folgendes: In der alten epischen Poesie, also in Ilias, Odyssee und den Fragmenten der Kykliker können wir, abgesehen vielleicht von jener Rüstung des Phyleiden Meges *O* 528, die ja aber eigentlich nicht hierher gehört, Spuren von Unverwundbarkeit überhaupt nicht finden. Von den homerischen Helden, die später für unverwundbar gelten, ließ sich entweder direkt zeigen, daß sie bei Homer als verwundbar betrachtet werden, wie Aias und Achill, oder es ließ sich an ihnen doch nichts von Unverwundbarkeit entdecken (Meleager, Kyknos). Die ersten Spuren der Unverwundbarkeit finden sich überhaupt erst bei Pindar und in der attischen Tragödie[1].

Wir haben nun die Sagen, die über die Unverwundbarkeit der verschiedenen Helden existierten, im einzelnen betrachtet und ihren Ursprung sowie ihr Alter aufzuhellen gesucht. Dabei zeigte es sich gerade bei denjenigen Helden, für deren Unverwundbarkeit die relativ ältesten Zeugnisse vorliegen, Aias, Kaineus und wahrscheinlich auch Kyknos, daß diese Gabe ihnen nicht seit Urzeiten anhaftet, sondern daß sie sich erst auf ätiologischem Wege an sie angesetzt hat. Ebenso ließ sich für Meleager zeigen, daß die Unverwundbarkeit bei ihm nicht ursprünglich und selbständig ist, sondern daß sie hier, wie so oft, eine Illustrierung des Zustandes der *external soul* darstellt. (Die Unverwundbarkeit des Pterelaus beruhte auf einer irrigen Annahme Welckers.) Bei Talos endlich war die Unverwundbarkeit durch die Besonderheiten der Entstehung dieser Sagenfigur gegeben.

[1] Daß der Unverwundbarkeitsaberglaube an sich viel älter ist, ist klar. Er ist so alt wie der menschliche Wunsch. Aber in die aufgeklärte Zeit der werdenden Heldensage und die damaligen Adelskreise paßte das nicht hinein. Sind doch in älterer griechischer Sage vielfach auch die Götter verwundbar: Homer *E* 331, 392, 395, 855; Hesiod Theog. 180, *Ἀσπίς* 459; Pherekydes fr. 14; Panyasis fr. 20; Clemens *Προτρεπτικός* I 36; Philodem *περὶ εὐσεβείας* 39 ff. (Gomperz).

Konnten wir in allen diesen Fällen die wirkenden Ursachen selbst aufdecken, so ließen sich für die Unverwundbarkeit der anderen Helden doch Kriterien gewinnen durch ihr spätes Auftreten. Hierher gehört vor allem die Unverwundbarkeit des Achill. Auch die Harpyien, deren Unverwundbarkeit, falls von einer solchen überhaupt die Rede sein kann, vielleicht nur den speziellen Intentionen Vergils ihren Ursprung verdankt, sind wohl hierherzuziehen, vielleicht auch Minos, für den leider nur recht spärliche Zeugnisse vorliegen. Deutlich ließ sich die sekundäre Entstehung der Unverwundbarkeit auch beim nemeischen Löwen nachweisen, bei dem sie sich aus der Tendenz erklärt, solchen Untieren möglichst übernatürliche und gefährliche Eigenschaften anzudichten, um so den Ruhm des Helden, der sie bezwungen hat, zu steigern.

Eine Sonderstellung nimmt Jason ein, dem die Zauberkünste Medeas die Unverwundbarkeit nur für einen Tag verschaffen. Wir haben gesehen, wie diese Tatsache, die bei Pindar nur ganz beiläufig behandelt wird, später sich zu einer großen Zauberhandlung auswächst.

Weiter stellte es sich, wie zu erwarten war, heraus, daß die Sagen, die die Unverwundbarkeit begründen sollen, soweit sie erhalten, sekundär sind. Man nahm dazu eine andere über den Helden handelnde Sage, am besten eine Kindheitsgeschichte, und bog sie dergestalt um, daß sie zur Erklärung der Entstehung der Unverwundbarkeit dienen konnte. Das konnte nun geschickt und phantasievoll gemacht werden, wie bei Aias und Achill, oder trocken und poesielos, wie bei Kaineus.

Es hat sich also nach der Betrachtung der unverwundbaren Gestalten der griechischen Sage herausgestellt, daß es falsch ist, die Unverwundbarkeit im Mythos als uralt anzusehen und daraus auf die ursprüngliche Bedeutung der Helden Schlüsse zu ziehen. Es kann natürlich auch ein unverwundbarer Held ein ursprünglich göttliches Wesen sein, es kann sogar einmal der ursprüngliche Kult indirekt auf die Entstehung der Unverwundbarkeit von Einfluß gewesen sein, wie bei Aias und Kaineus; aber die Ansicht, daß die Unverwundbarkeit ein

Residuum ursprünglichen göttlichen Charakters sei, und daß also ein Held, weil er unverwundbar ist, als ursprünglich göttliches Wesen anzusehen sei, widerspricht den Tatsachen. Für die griechische Sage jedenfalls kann diese Art der Beweisführung nicht gelten.

Anhang

Der Unverwundbarkeitsglaube bei anderen Völkern besonders den Germanen

Daß die Unverwundbarkeit in den Sagen der Griechen ebenso wie in denen anderer Völker ein so beliebtes Motiv ist, kann bei oberflächlicher Betrachtung befremden; denn man sollte meinen, daß die Taten des Helden erheblich abgeschwächt werden, wenn er sie nicht rein aus eigener Kraft vollbringt, sondern nur mit Hilfe einer solchen Zaubergabe.

Bei näherem Zusehen erkennen wir aber, daß es fast nie vorkommt, daß der Held bei der Vollbringung seiner Taten von der Unverwundbarkeit unterstützt wird. In der griechischen Sage ist der einzige Held, bei dem dies geschieht, Jason. Bei ihm liegt aber die Sache eigenartig insofern, als er nicht gegen Menschen, sondern gegen Wunderwesen kämpft, gegen die mit natürlichen Kräften allein nicht anzukommen war. Bei den übrigen Helden tritt die Unverwundbarkeit eigentlich nur in der Todesstunde wirkend auf. Man kann sagen: die Unverwundbarkeit ist nur dazu da, um durchbrochen oder umgangen zu werden. Sie ist nur deshalb ein so beliebtes Motiv geworden, weil sie ein ausgezeichnetes Mittel ist, die Tragik des Untergangs der Helden zu steigern; denn wenn der Held, der eigentlich sicher ist vor Feindeswaffen, durch eine unglückliche Verkettung von Umständen doch im Kampfe sein junges Leben verliert, so wirkt das, vor allem, wenn es mit solch vollendeter Kunst wie in unserem Nibelungenliede vorbereitet und durchgeführt wird, erschütternd.

Auf einem anderen Blatt steht es, wenn Untieren, wie dem nemeischen Löwen, die Unverwundbarkeit angedichtet wird. Hier liegt der Grund, wie schon bemerkt, einfach in der Tendenz, die Leistung des Helden zu erhöhen. Hierher gehört z. B. auch die Sage von dem Drachen, den Frotho erlegt (Saxo Grammaticus II 39), sowie die von dem unverwundbaren Eber, der den keltischen Helden Diarmad tötet. Auch in diesem Falle übrigens taucht die Unverwundbarkeit erst in jüngerer Zeit auf. Vgl. H. Steinthal, Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft V (1868) 31.

Um nun die Unverwundbaren doch im Kampfe umkommen zu lassen, hat man verschiedene Wege. Einerseits kann die Unverwundbarkeit gewahrt bleiben und eine besondere Todesart für die tödliche Verwundung eintreten, so beim nemeischen Löwen. Bei Aias, Kaineus und Kyknos finden wir das auch, doch ist hier jedenfalls gerade diese eigentümliche Todesart das Primäre, die Unverwundbarkeit selbst das Sekundäre gewesen.

Andererseits kann nun der Tod auch dadurch eintreten, daß die Unverwundbarkeit durchbrochen wird. Das geschieht manchmal in naiver Weise so, daß der Gegner so gewaltig zuhaut, daß selbst die Unverwundbarkeit versagt. Das ist der Fall bei dem keltischen Helden Daire: H. Zimmer, Zeitschr. f. deutsches Altertum XXXV (1891) 46. Ähnlich wird in der Ketil Hängssaga der Wikingerkönig Framar mit dem Schwerte getötet, obwohl ihn Odin selbst unverwundbar gemacht hat, vgl. A. Lehmann, Aberglaube und Zauberei, Stuttg. 1901, S. 92. Hier spielen aber jedenfalls Zaubersprüche mit, durch die der Gegner die Unverwundbarkeit vernichtet. Vgl. auch die Sage vom eisernen Derwisch bei Hahn l. c. I 4.

Auch wird solches Versagen der Unverwundbarkeit so dargestellt, daß der Gegner die Hornhaut durchschlägt; so schlägt im „Großen Rosengarten" Dietrich den Siegfried *durch harnesch und durch horn, daz ime sin bluot vil rotez vaste vloz hin uf das gras* (str. 364). Ähnlich steht vielleicht die Sache mit den Kelten Fer Diad und Loch, Zimmer, Z. f. d. A. XXXII 293. 311. Doch liegen hier offensichtlich Unebenheiten und Widersprüche vor.

Liegt hier die Bedingtheit der Unverwundbarkeit darin,

daß sie wie eine Schutzwaffe durch starke Hiebe durchbrochen werden kann, so ist ihr Versagen sonst meist damit motiviert, daß sie nicht vollständig sichert. Hierbei sind wieder zwei Fälle möglich. Einerseits kann eine Körperstelle existieren, die aus irgendwelchem Grunde verwundbar ist, und an der also dann die todbringende Waffe eindringt, andererseits aber kann es Stoffe geben, denen die Unverwundbarkeit am ganzen Körper nicht standhält.

Beide Fälle haben wir in der griechischen Sage kennen gelernt. Der erstere fand sich bei Achill, Aias, Talos, in späterer Überlieferung auch bei Kyknos. In unserer deutschen Sage haben wir hier vor allem Siegfried; auch jener Drache gehört hierher, den Frotho erschlägt, und der nur am Bauch verwundbar ist (Saxo II 38. 39); der indianische Held Manitu konnte nur am Skalp verwundet werden, ein anderer indianischer Held, der in einen Vogel verwandelt war, nur an der Schwanzspitze (Tylor, Anfänge der Kultur I 352).

Der andere Fall ist der, daß die Unverwundbarkeit versagt, wenn der Gegner gewisse Stoffe als Waffe benutzt oder gewisse Bedingungen erfüllt. In der griechischen Sage hatten wir diesen Fall bei Minos. In germanischer Sage haben wir ihn bei König Sigtrug, der nur durch Gold getötet werden konnte (Saxo I 17). Auch Balder, den nur jene Mistel töten konnte, gehört vielleicht hierher. Frogerus konnte nur dann getötet werden, wenn es dem Gegner gelänge, vor dem Kampf den unter Frogerus Füßen befindlichen Staub aufzuraffen, eine sehr sonderbare Bedingung (Saxo IV 118).

Der finnische Held Lemminkäinen weiß gegen alle Verwundungen Zaubersprüche, nur nicht gegen die Schlangen, und so wird er denn auch durch einen Schlangenbiß getötet (D. Comparetti, Der Kalewala 221).

Eine Verbindung beider Arten der Einschränkung besteht bei dem indianischen Helden Kwasind, der nur am Wirbel, und zwar durch Fichtenzapfen, verwundet werden konnte (Tylor I 352; Longfellow *Hiawatha*, Gesang XVIII). Ebenso konnte nach Cervantes (Don Quixote 2, 32) Roland nur an der linken Fußsohle verwundet werden und zwar nicht mit einer

Waffe, sondern nur mit einer Nadelspitze. Bei der ersten Bestimmung dürfte Einfluß der Achillsage vorliegen.

Daß man nicht nur von unverwundbaren Menschen, sondern auch von *ἄτρωτα ὅπλα* sprechen kann, erfuhren wir bei Achill durch die Homerscholien, auch die Aegis gehörte hierher. Auch hierfür bieten sich Belege in den Sagen anderer Völker. Bekannt ist das unverwundbarmachende St. Georgshemd Wolfdietrichs (Der große Wolfdietrich ed. Holtzmann str. 570). Gahmuret hatte einen Diamanthelm, der nur durch Bocksblut erweicht werden konnte, was dann auch geschieht, Parzival II 1402ff.; vgl. auch Plinius nat. hist. XXXVII 10. Undurchdringlich ist weiter der Panzer, den Ortneit von Elberich erhält (Ortneit str. 105), ferner der Panzer Finsleif, an dem kein Schwert haftet (Snorri-Edda, Skalda c. 47), auch die Harnische von Hamder und Sörli, deren Besitzer dann infolgedessen mit Steinen erschlagen werden. Auch die kirgisische Sage von dem undurchdringlichen Panzer des Er Manas gehört hierher (Radloff, der Dialekt der Karakirgisen, Petersburg 1885, 43). Vgl. auch das von Finnen aus Renntierfellen hergestellte undurchdringliche Gewand des Thorir Hund (Golther, Germ. Mythol. Leipzig 1895, 658).

Während wir in Heldensage und Aberglauben der Griechen die Unverwundbarkeit vertreten fanden, habe ich kein Beispiel entdeckt aus einem Gebiete, das gewissermaßen zwischen Heldensage und Aberglauben steht, nämlich dem Gebiete der eigentlichen Volkssage, während in unserer deutschen Volkssage von Unverwundbarkeit viel gefabelt wird. Besonders gern dichtet man berühmten Fürsten und Feldherren an, daß sie fest gewesen seien. Für diesen Fall haben wir noch ein Beispiel, das vielleicht auf das späte Altertum zurückgeht, nämlich Kaiser Konstantin. Von ihm erzählte man später, daß er unter seiner Sturmhaube Nägel vom Kreuze Christi trug und infolgedessen fest war (C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters, Basel 1884, 276). Bei uns wurde das vielen Heerführern nachgesagt; so sollen Tilly und Wallenstein fest gewesen sein (Henne am Rhyn, Kulturgesch. des deutschen Volkes II 130), so auch Carl XII, Friedrich der Große, der alte Dessauer, das ganze Haus Savoyen (Meyer l. c). Solche

Sagen von Generälen, die nach der Schlacht die Kugeln wie Erbsen aus dem Ärmel schütteln, zirkulieren auch ohne Namen (vgl. Grimm, Deutsche Sage I (1876) 256; O. Böckel, Die deutsche Volkssage, Leipz. 1909, Anm. 271); der sagenberühmte Schmied von Jüterbogk besaß auch eine Stahltinktur, die jeden Harnisch festmachte (Henne am Rhyn, Die deutsche Volkssage, Leipz. 1874, 270).

Auch von unverwundbaren Zaubertieren wußte man zu erzählen, so von einem Hasen, der nur mit *Gesegnetem* erlegt werden konnte, von einem die wilde Jagd begleitenden Fuchs, von einem Hirsch, von dem die Kugeln auf den Schützen zurückprallten (Henne am Rhyn l. c. p. 55 sq.; Wuttke-Meyer 53). Wer festzumachen verstand, konnte natürlich auch Tiere, Pferde und Hunde festmachen, auch Speisen. Einmal wird auch von einem festgemachten Hering geredet, der infolgedessen nicht angeschnitten werden konnte (Meyer l. c.; vgl. Meiche, Sagenbuch des Königsreichs Sachsen, Lpzg. 1903, 559 ff.).

Über die Kunst des Festmachens nun gibt es im deutschen Volksglauben Unmengen von Vorschriften, und wenn diese Anschauungen auch im Alltagsleben nicht zutage treten, so tauchen sie doch sofort wieder auf, sobald ein Krieg ausbricht.

Das Festmachen erfolgt auf verschiedene Weise. Beliebt ist das Mittel des Gebets. Solche Gebete sind zum Teil schon aus sehr alter Zeit überliefert. Als Beispiele diene ein Gebet aus einem Codex des Klosters Murri: *In nomine domini. daz heilige lignum domini gisegine mich hute. undenan un obinan. min buch si mir beinin. min herze si mir stahelin. min houbet si mir steinin. der gote* $\overline{\text{sce}}$ *severin. der phlege min. der gote* $\overline{\text{sce}}$ *petir un der gote* $\overline{\text{sce}}$ *stephan gesegineigen mich hute vor allir minir fiande gewafine. In nomine dei patris et filii et spiritus sancti. alse milte un alse linde mogistu hute sin ufin mime libe. swert un allir slate* (= Art) *gesmide. so minir frown* $\overline{\text{sce}}$ *mariun sweiz ware. do si den heiligin crist gebare. Pater noster etc.* (E. Graff *Diutiska* II (1827) 293 f.). Ähnliche Gebete sind mehrere erhalten: A. Schönbach, Zeitschr. f. deutsches Altertum XXVII 309; W. Wackernagel ebda, III 42; G. Schmidt in den Jahrbüchern d. Vereins f. niederdeutsche Sprachforschung 1876 p. 27; Ad. Jeitteles, Germania XX 439; P. Piper, Ger-

mania XXV 70. Im Havamal rühmt sich Odin der Kenntnis solcher Sprüche. Meist werden nun solche Gebete und Sprüche aufgeschrieben und als Amulett getragen. Das sind dann die sogenannten Schutzbriefe. (Siehe Andree, Braunschweiger Volkskunde 1901 p. 404; Strackerjan-Willotz, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg, Oldenb. 1901, I 61 ff.; Ulr. Jahn, Zauberei und Hexenwesen aus Pommern, Stettin 1886 S. 40 ff.; P. Drechsler, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien, Leipzig 1906, II 2. 268). Auch jene beschriebenen eisernen Täfelchen der griechischen Zauberpapyri sind im Grunde solche Schutzbriefe. Die Zettel haben sehr verschiedenen Inhalt. Zuweilen werden sie nur mit magischen Zeichen beschrieben, so die berühmten Passauerzettel des 17. Jahrhunderts (vgl. C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters 277). Manchmal stehen auch einzelne Buchstaben darauf (Wuttke-Meyer 179). Dann wieder sind es kurze Gebete oder Sprüche in der Art des von Pradel edierten griechischen Gebetes (s. S. 58). Vgl. Andree l. c.; Schindler, Aberglaube des M.-A. 120 f., 130 f.

Sehr oft sind aber die Texte auch sehr lang und enthalten viele moralische Vorschriften. Oft wird im Text behauptet, er sei eine Abschrift eines Originals, das vom Himmel herabgekommen sei; daher werden diese Briefe auch Himmelsbriefe genannt. Siehe solche bei Strackerjan-Willotz l. c. Drechsler l. c.; Albr. Dieterich, in den demnächst erscheinenden Kleinen Schriften 234 ff. Manchmal hat sich zu Kriegszeiten aus diesen Schutzbriefen förmlich eine Industrie entwickelt. Sie wurden gedruckt und lithographiert und massenweise verkauft (vgl. Wuttke-Meyer l. c.). In diesen Produkten findet sich viel reiner Unsinn, der mit Volksglauben kaum mehr etwas zu tun hat.

Neben den geschriebenen Amuletten kannte die Antike auch andere Arten von Amuletten. Ich erinnere an die beiden wunderkräftigen Steine, von denen oben S. 57 f. gesprochen ist. Auch dieser Zug begegnet uns im modernen Volksaberglauben sehr häufig. Besonders sind es gewisse Pflanzen, die, am Leibe getragen, Unverwundbarkeit verleihen. So die Bilsenkrautwurzel, Fr. Söhns, Unsere Pflanzen, Leipz. 1904 p. 89; die weiße Wegwarte Söhns 100; das Johanniskraut Söhns 144;

das Frühlingsruhrkraut Söhns 159, besonders aber die Pflanze, die den sprechenden Namen Allermannsharnisch führt, *allium victorialis*, auch Sieglauch genannt, Söhns 108; Wuttke-Meyer 475. Ähnlich wird wohl auch der Name des milchweißen Mannsschild zu erklären sein (*androsace lactea*), obwohl ich hier Zeugnisse nicht gefunden habe. Auch das Katzenpfötchen (*gnaphalium dioicum*), der Fichtensame, der Farnkrautsame und natürlich auch die berühmte Springwurzel machen „fest" oder „gefroren" (Wuttke-Meyer l. c.). Nach einem noch unpublizierten sächsischen Rezeptbuch macht auch die St. Peterswurzel unverwundbar. Auch das Ohr einer Maus kann als festmachendes Amulett dienen (Ulrich Jahn, Hexenwesen und Zauberei in Pommern, Stettin 1886, 191), ebenso das Taufhemd, auf dem bloßen Leib getragen (Drechsler l. c. II 2, 268). Auch gewisse Münzen machen fest (C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters 277). Ostafrikanische Neger glaubten sich bei einem Aufstand durch das Wasser bestimmter heißer Quellen gegen die Kugeln der Deutschen festmachen zu können (K. Weule, Negerleben in Ostafrika, Leipzig 1908, 69).

Daneben hat man auch Mittel, die in das Reich der Magie gehören. Durch Teufelsbündnisse kann man sich auch unverwundbar machen. Hierher gehören die berühmten Nothemden des Mittelalters, die von unschuldigen Mädchen gefertigt werden müssen und in die eine Teufelsgestalt eingewebt wird (Grimm, Deutsche Sagen[4] 254; C. Meyer l. c. 276). Ebenso wird der *Spiritus familiaris* zum Festmachen benutzt (Grimm 255).

Es gibt gegen die Unverwundbarkeit auch Gegenmittel. Als solches wird am meisten geschätzt das Erbsilber d. i. geerbtes Silber. Lädt man eine Büchse mit Erbsilber, so hilft auch das Gefrorensein nichts dagegen. So schießt in dem bekannten Märchen von den zwei Brüdern (Grimm no. 60) der Märchenheld die unverwundbare Hexe vom Baum herab dadurch, daß er 3 silberne Knöpfe als Kugeln benutzt. Vgl. auch die sächsische Sage vom Räuber Hartenkopf (Meiche, Sagenbuch des Königreichs Sachsen, Leipz. 1903, 559). Auch der Werwolf wird oft als unverwundbar gedacht und kann dann nur dadurch getötet werden, daß man die Büchse

mit Erbsilber oder mit Holundermark lädt (W. Hertz, Der Werwolf, Stuttg. 1862 S. 83). Auch Ohrenschmalz, auf die Degenspitze gestrichen, löst den Zauber (Meyer l. c. 277). Die Wirkung des Wundsegens, der auch prophylaktisch angewendet werden kann, also fest macht, wird dadurch paralysiert, daß man das Messer, mit dem man verwunden will, vorher in die Erde steckt (Grimm, Deutsche Mythologie III 317).

Berichtigungen

Seite 2 lies Eurip. Phoen. 594 statt 574
„ 14 „ Athenaeus XII 512 statt XV 512
„ 19 „ Aesch. Septem 516 statt 510
„ 22 „ Bethe, Neue Jahrbücher VII 1904 statt IV 1907
„ 23 „ Athenaeus II 60ef statt 69ef
„ 30 „ Wundt, Völkerpsychologie II 3. 202 statt 212

Sachregister

Achill Feuerläuterung 38
— Styxbad 35
— Tod 35
— Waffen 36
Aeneas 48
Aetiologie 60
ἀηττησία 57
Agamede 59
Aias in den Eoeen 24
— Kampf mit Hektor 6
— Kampf mit Diomedes 6
— Kult 21
— unverbrannt 21
— Unverwundbarmachung 7
— Verschüttung 17; 23
— verwundbare Stelle 8
— Verwundung durch Paris 16
Aias des Lokrers Tod 22
Aloaden 47
Amphiaraos 19
Amphidromien 40
Apollo 20
ἀτρωσία 2

Balder 64
Bergentrückte 18

Demophons Läuterung 42
Devotion 25
Diarmad 36

Erbsilber 68
Erechtheus 22
Er Manas 65
εὐσυμβόλως 24

Februa 10
Fellzauber 10
Fell d. nemeischen Löwen 7; 24
Feuerläuterung 39
Finsleif 65
Framar 63
Frotho 63

Gahmurets Helm 65
Gegenmittel 68
Giganten unter Bergen 29

Hackelberend 36
Hamder und Sörli 65
Harpyien 45
Hekate 51
Hemithea 28
Herakles u. d. Löwe 2
Herakles u. d. Löwenhaut 13
Heroengräber auf Marktplätzen 18
Himmelsbriefe 67
Höhlengötter 18
Homerverse als Amulet 56
Hyakinthos 19

Jason Hekateopfer 51
— vom Drachen verschlungen 48
— Zaubersalbe 49

Kaineus' Kult 19
— Speer 18

Kaineus' Verschüttung 17
Keltische Sagen 63
Kinderwünschen 12
Konstantin 65
Kugelfeste Heerführer 65
Kugelfeste Tiere 66
Kyknos und sein Geschlecht 28
— und Messapus 47
— Tod 27

Laodike 19; 28
Lemminkäinen 64
Linos 19

Medea Salbe 48
— Wurzelgrabung 54
Meleager: Tod 29
— im Epos 30
Messapus 46
Minos 34
Molorchos 5
Mulios 59

Narcissus 19
Nekyomanteia 51
Nemeischer Löwe 8
— Fell 7; 24
Nisos 31
Nothemd 68

Ortneit 65

Philonome 28
Pflanzen machen fest 67
prometheische Salbe 53
Pterelaos 31
Python 19

ῥιζοτομικά 54
Roland 64

Salben 54
Schutzbriefe 66
Schutzgebete 58; 66
Sigtrug 64
Simson 33
Spiritus familiaris 68
Steinamulette 57
St. Georgshemd 65

Talos 43
Tennes 28
Thorir Hund 65
Treten als Zauberhandlung 25

Übertragung 10
Überwindung durch Götter 19
Unverwundbarkeit bei Homer 60

Werwolf kugelfest 69
Wolfdietrich 65

Register der wichtigeren Stellen

Aeschylus Choeph. 613 31
— fr. 83 6
Africanus V 291 Thev. 57
Agatharchides Phot. bibl. 443 b 34
Aigimios Schol. Ap. Rh. IV 816 39
Ampelius II 5 4
Antisthenes Odyss. 7 7
Apollodor I 8, 2 29
— I 9, 26 43
— II 4, 5; III 15, 8 31
— II 5, 1 2
Apollodor III 12, 7 12
— epit. 3, 24 28
— epit. 3, 31 27
— epit. 5, 7 21
Apollonius Rhodius I 63 18
— II 284 45
— III 844 50
— IV 869 38
— IV 1645 43
Aristoteles Rhet. II 22 27
Bethe N. Jahrb. VII 3 21

Ciris 268 34
Comparetti, Kalewala 221 64

Dares 35 17
Demetrius v. Phal. 147 17
Demokrit π. ανμπαθ. 23 55
Dieterich, Kl. Schr. 234 67
Diodor IV 11 3
Diutiska II 293 66

Edzardi, Germ. XX 318 55
Epicharm fr. 155 23
Eratosthenes Καταστ. XII 4
Euripides Ion 281 22
Eustathius B 557 21

Fleischer L. d. M. I 121 15
Frazer Class. Rev. VII 292 39
— gold. bough III 351 ff. 30
— Paus. IX 40 18
Furtwängler L. d. M. I 2139 5
— I 2195 6

Gardner, Catalogue Thessaly 20 19
Glotz, l'ordalie 105 41
Grimm Dtsch. Myth. II 689 53
— Dtsch. Sage I 256 66
Gruppe Berl. Wochenschr. 26, 1138 40

v. Hahn Griech. Märch. I 4 63
— I 18 55
— Einl. 47 12
Head, hist. numm. 251 19
Heim, Fleck. Sup. XIX 560 58
Heinze, Virgil 111 46
Henne a. Rhyn, Kulturgesch. II 130 65
Hippokrates π. ἱρῆς νούσου 1. 11 10
Homer *I* 527 30
— *Λ* 741, *O* 528 59
— *Ξ* 402, *Ψ* 821 6
— *Υ* 269 38
— *Φ* 166, 277 36
— *ϰ* 516, *λ* 23 51
Hygin fab. 28 47
Hymnus an Ceres 240 42

Kauffmann, Balder 164 30
Kroll, Archiv. f. Rel. VIII Beih. 37 26
Kuhnert Rh. M. 49, 40 30

Lehmann, Abergl. 92 63
Livius VIII 9, 5 25
Lucian, Philops. 7 10
Lycophron 178 42
— 232 27
— 455 7

Mach, Harv. Stud. XI 93 7
Mannhardt Myth. Forsch. 154 10
Mayer Giganten 215 29
Mesk, Wiener Stud. XX 319 58
Meyer, Abergl. 65
Mon. Inst. I 5, 1 36
— II 8, 4 9

Nepualius 64. 74 55

Orpheus Lithika 582 57
Ortneit 105 65
Ovid metam. XII 82 27

Palaiphatos XI f. 27; 37
Panzer Beitr. 2, 258 40
Pausan. X 31 30
Pind. Pyth. IV 394. 414 49
— Isth. VI 35 11
— fr. 167 18
Plato Theätet 160 e 40
Plinius n. h. XXVIII 258 10. 25
Pradel RGVV III 3, 344 58
Proklos Kykl. V 3 35

Radloff, Karakirgisen 43 65
Robert, Herm. 1909, 388 48
Rohde, Psyche I 57 42
— I 115 18
— I 130 ff. 137 ff. 19
— I 136 22
— II 72 40
Roßbach N. Jahrb. IV 409 18
Rosengarten gross., str. 364 63

Saxo Grammaticus II 39 63
— I 17; IV 118 64
Schol. Ap. Rhod. I 57 2. 19
— III 859. 1040 53
— IV 816 39
Schol. German. 72 Br. 4

Schol. Homer *A* 138 28
— *A* 264 18
— *Ξ* 404 7
— *Ξ* 405 17
— *Ψ* 821 8
— *υ* 302 44
Schol. Lyc. 232 28
— 455 8. 13
— 465 8
Schol. Pind. Pyth. IV 394. 414 49
— Isth. VI 35 ff. 23
Schol. Platon. 160 e 40
— 926 a 43
Schol. Soph. Aiac. 833 7
Seeliger L. d. M. II 894 17
Seneca Herc. fur. 486 27
Servius Aen. III 242 46
Snorri-Edda 47 65
Soph. Aiac. Hyp. 8. 13. 16
Sophocl fr. 316 53
Sophron 159, 32 K 17
Söhns, Pflanzen 67

Theokrit *Ἡρακλῆς λεοντ.* 2
Theodoret I 352 39
Theophrast *π. φυτῶν* X 8. 6 54
Tylor Anfänge I 352 64
Tzetzes Lyc. 932 33

Vergil Aen. II 632 48
— III 242; VII 691 46
Vürtheim, de Aiac. patr. 1. 13. 22
— Mnemos. 34, 73 40

Wagner, Curae Myth. 211 36
Welcker Ep. Cykl. II 146 32
— Kl. Schr. II 276 9
— III 20 58
Wernicke P.-W. II 6, 44 19
Wessely, Wiener Denkschr. XXXVI 45; XXXXII 35 51
— XXXVI 98; XXXXII 39 56
— XXXVI 119 54
Wissowa, Religion 173 10
Wolfdietrich 570 65
Wolfram, Parzival II 1402 65
Wundt, Völkerpsych. II 3, 202 30
Wünsch, Strena Helbig. 344 52
Wuttke-Meyer 185. 249 25
— 240 58
— 384 40

Zimmer, Z. f. d. A. XXXV 46; XXXII 293. 311 63

III. Band
1. Heft

Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza

von

1906. 96 S. **Carl Thulin** ℳ 2.80

Martianus Capella de nupt. Merc. et Philol. I § 41—61 gibt eine Liste von Göttern, die von Jupiter aus den sechzehn Regionen des Himmels zusammengebeten werden. Der Verf. tritt in Anknüpfung an ältere Literatur den Nachweis an, daß dieses Verzeichnis eine Vereinigung astrologischer Elemente mit einer alten Liste etruskischer Götter ist. Für den etruskischen Teil ist der Hauptzeuge eine in der Bibliothek von Piacenza befindliche Leber aus Bronze, mit Regioneneinteilung und eingeschriebenen etruskischen Götternamen: diese Inschriften und die Namen bei Martian erklären sich gegenseitig. Als Autor, der dem Martian die etruskisch-astrologische Weisheit vermittelt habe, wird Nigidius Figulus angesprochen.

III. Band
2. Heft

De stellarum appellatione et religione Romana

scripsit

1907. 164 S. **Guilelmus Gundel** ℳ 4.40

Der Verf. will die Vorstellungen der Römer von den Sternen schildern. Es werden zunächst die Stern-Namen behandelt, dann die literarischen und monumentalen Zeugnisse für den römischen Gestirnglauben. Ausgewählt sind solche Sterne, deren Kenntnis sich schon vor dem Eindringen des griechischen Einflusses nachweisen läßt, oder die, wenn auch erst durch die Griechen eingeführt, von Bedeutung für die römischen Anschauungen geworden sind. So werden besprochen in Kap. I die einzelnen Sterne Lucifer, Vesper, Canicula, Arcturus; in Kap. II die Sternbilder Septentriones, Iugulae, Vergiliae, Suculae; in Kap. III die verwandten Himmelserscheinungen Stellae cadentes, Stellae crinitae, Via lactea.

III. Band
3. Heft

Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters

herausgegeben von

1907. 159 S. **Fritz Pradel** ℳ 4.—

Im Jahre 1895 hatte W. Kroll aus einer in Rom und einer in Venedig liegenden Handschrift mittelalterliche Texte abgeschrieben, die zur Vertreibung von Dämonen, zur Heilung von Mensch oder Vieh, und ähnlichen Dingen gut sein sollten. Der Sprache nach waren diese Exorzismen teils spätgriechisch, teils italienisch in griechischer Transkription. W. Kroll hat diese Texte an Fr. Pradel zur Bearbeitung überlassen: dieser legt sie hier in einer Ausgabe vor und erläutert sie in einem besonderen Kommentar. Die einzelnen Abschnitte der Erklärung sind betitelt: Von den Nöten, von den Nothelfern, Populärmedizinisches, Magische Gebräuche. Die Arbeit will an einem konkreten Beispiel zeigen, in welchen Anschauungskreisen derartige, stellenweise noch heute verwandte Formeln wurzeln.

IV. Band
1. Heft

Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus

scripsit

1907. 78 S. **Henricus Schmidt** ℳ 2.—

Die Absicht des Verfassers wird durch den Titel gegeben: in doxographischer Weise werden die Aussprüche der Philosophen von Heraklit bis Simplicius zusammengestellt, die von dem Werte des Gebets und der rechten Art zu beten handeln. Auch wird versucht, die Geschichte dieser Ansichten aus der Entwicklung der antiken Philosophie zu verstehn. Am Schlusse werden in einem Supplementum anhangsweise diejenigen Stellen der philosophischen Literatur gesammelt, die von „lautem und leisem Beten“ handeln; zugleich ist dies ein Nachtrag zu dem so überschriebenen Aufsatz von S. Sudhaus im ARW IX (1906).

Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei

IV. Band 2. Heft

von

1908. 278 S. **Adam Abt** ℳ 7.50

Die Arbeit will eine Erklärung der auf Zauber bezüglichen Stellen der Schrift des Apuleius de magia liefern. Die vor nunmehr 65 Jahren erschienene kommentierte Ausgabe Hildebrands kann heute nicht mehr als erschöpfend angesehen werden, da wir erst nach ihrem Erscheinen einen wirklichen Einblick in die antike Zauberpraxis gewonnen haben durch die Auffindung und Veröffentlichung der griechischen Zauberpapyri und der Fluchtafeln. Da die Apologie manches bietet, das uns sonst nur spärlich bezeugt ist, so kann durch eine eingehende Auslegung der einzelnen Apuleiusstelle diese auch nutzbar gemacht werden für die Erkenntnis des Zauberglaubens überhaupt, und besonders im 2. Jahrh. n. Chr.

De iuris sacri interpretibus Atticis

IV. Band 3. Heft

scripsit

1908. 64 S. **Philippus Ehrmann** ℳ 1.80

Die attischen Exegeten, die Ausleger des hl. Rechts, waren seither nur gelegentlich, meist im Anschluß an Inschriften, behandelt worden. Der Verf. will durch Vereinigung der inschriftlichen und literarischen Überlieferung ein vollständigeres Bild dieser Institution geben, der äußeren Einrichtung des Amtes wie auch der Befugnisse seiner Träger. Dabei hat sich als neues Ergebnis durch Heranziehung der delphischen Inschriften herausgestellt, daß wir im Grunde nur zwei Gruppen von attischen Exegeten zu unterscheiden haben, die aus dem Geschlecht der Eupatriden und Eumolpiden. Am Schlusse der Arbeit werden noch die exegetischen Schriftsteller zusammengestellt, die man nun wohl als wirkliche Exegeten ansprechen darf, und die übrigen Bedeutungen des Wortes kurz erörtert.

Der Reliquienkult im Altertum

V. Band

von

Friedrich Pfister

Erster Halbband: Das Objekt des Reliquienkultes

1909. 411 S. ℳ 14.—

Im 1. Halbband, der das Objekt des Reliquienkultes darstellt, werden zunächst die Heroengräber behandelt sowie die Typen der Legenden, die das Dasein der Reliquien der als einheimisch oder fremd geltenden Heroen erklären. Daran reiht sich eine Besprechung besonders erwähnenswerter Arten von Heroengräbern und der sonstigen Reliquien sowie Erinnerungsstätten aus der Heroenzeit. Dabei wird überall besonders den Fragen nachgegangen, in welchem Verhältnis der Kult zur Legende steht (Bodenständigkeitsgesetz), in welchen typischen Formen die Legenden sich bewegen, und wie sich der Glaube der Griechen an die einstige Existenz der Heroen zu den Ergebnissen der historischen Kritik verhält. Durchweg wird auf parallele Erscheinungen des christlichen Heiligenkultes hingewiesen.

Der zweite Halbband:

Die Reliquien als Kultobjekt und die Geschichte des Reliquienkultes erscheint 1912.

Die kultische Keuschheit im Altertum

VI. Band

von

1910. 260 S. **Eugen Fehrle** ℳ 8.50

Der Verf. führt die kultische Keuschheit auf zwei Hauptgründe zurück: 1. Wer mit einem Gott in Liebesverkehr steht, muß frei sein von Liebe zu Menschen, daher jungfräuliche Priesterinnen, Prophetinnen, Nonnen, jungfr. Empfängnis und jungfr. Mütter, 2. Geschlechtlicher Verkehr gilt als befleckend. Religiöse Befleckung geht zurück auf schädliche Wirkungen böser Dämonen. Vor ihnen muß man sich hüten. *ἄζεσθαι ἁγνεία* ist verwandt mit Tabu. Aus diesen Vorstellungen entsteht die Ansicht, Keuschheit verleihe dämonische Macht (bei Zauber, bes. Fruchtbarkeitsriten; Der Arme Heinrich, Brunhilde, Gralsage). Drum ist sie oft für den Priester als einen *δαιμόνιος ἀνήρ* vorgeschrieben. Der zweite Teil gibt die Keuschheitsvorschriften bei Griechen und Römern (darin ausführliche Behandlung des Thesmophorienfestes), Erläuterungen über das Wesen jungfräulicher Göttinnen, besonders der Athene und ihrer Feste und der Vesta, der dritte einen geschichtlichen Überblick.

VII. Band
1. Heft

Geburtstag im Altertum

1908. 151 S. von **Wilhelm Schmidt** ℳ 4.80

Die Arbeit zerfällt in drei Kapitel. Das erste behandelt Alter und Art der Feier des Geburtstages von Privatleuten bei Gr. und R. Das zweite bespricht die Feier des Geburtstags griechischer und römischer Fürsten, des Tags ihres Regierungsantritts, sowie der Gründungstage einiger Städte; die griech. und röm. Feiern werden unter sich und mit den entsprechenden Feiern unserer Zeit verglichen. Das dritte Kap. beschäftigt sich mit der Bedeutung und Feier der Göttergeburtstage bei Gr. und R. und berührt den Aberglauben, der sich mit einigen dieser Tage verbindet, sowie verschiedene auffallende Zahlbeziehungen zwischen Tagen und Monaten. Der Schluß endlich will zeigen, wie sich aus solchen Vorbildern die Feier des Geburtsfestes Christi entwickeln mußte.

VII. Band
2. Heft

De Romanorum precationibus

1909. 224 S. scripsit **Georgius Appel** ℳ 7.—

Die Arbeit enthält drei Kapitel. Im ersten findet sich eine Sammlung echt römischer Prosagebete, im zweiten behandelt der Verfasser den *sermo* des römischen Gebets, im dritten wird der *ritus* und *gestus* besprochen. Im Schlusse versucht der Verfasser eine Geschichte des römischen Gebetes zu geben.

VII. Band
3. Heft

De antiquorum daemonismo

1909. 112 S. scripsit **Julius Tambornino** ℳ 3.40

Der Verfasser will den Besessenheitsglauben der Alten zusammenhängend darstellen und zugleich die Fäden bloßlegen, die heidnischen Aberglauben mit christlichen Exorzismen verknüpfen. Das 1. Kapitel gibt eine Stellensammlung aus heidnischer und christlicher Literatur. Im 2. Kapitel wird der Besessenheitsglaube der Griechen und Römer entwickelt. Zunächst werden die Krankheitserscheinungen ins Auge gefaßt, die auf Besessenheit zurückgeführt wurden; dann werden die göttlichen Wesen betrachtet, die als Besessenheitsdämonen gelten, und die Mittel aufgezählt, die man anwandte, um sich ihrer zu erwehren. Es folgen Bemerkungen über das Verhalten der Dämonen während der Exorzismen und über den Stand der Exorzisten. Das 3. Kapitel endlich, das nach denselben Gesichtspunkten wie das 2. eingeteilt ist, beschäftigt sich mit dem Besessenheitsglauben der Christen.

VIII. Band
1. Heft

Antike Heilungswunder

Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer

1909. 224 S. von **Otto Weinreich** ℳ 7.—

Gegenstand des ersten Kapitels ist der Glaube an die Wunderkraft der Handauflegung. Im zweiten Kapitel werden verschiedene Typen von Traumheilungen betrachtet und gewisse Einwirkungen der Aretalogie auf die Literatur verfolgt. Kapitel III handelt von heilenden Statuen und Bildern. Exkurse (über Totenerweckungen, Doppelheilungen in christlichen, indischen und antiken Wundererzählungen, Straf- und Heilwunder), sowie ein Anhang zur Topik der Wundererzählung beschließen die Arbeit.

VIII. Band
2. Heft

Kultübertragungen

1910. 132 S. von **Ernst Schmidt** ℳ 4.40

In den drei ersten Kapiteln der Arbeit werden die Berichte von der Übertragung der Magna Mater und des Asklepios nach Rom sowie des Sarapis nach Alexandria untersucht, die durch große Ähnlichkeit, Ausführlichkeit und Mannigfaltigkeit der Überlieferung zu gesonderter Betrachtung auffordern. Dabei ergab sich dem Verfasser, daß diese Übertragungsgeschichten Legenden sind und nicht auf historischen Tatsachen beruhen. In einem vierten Kapitel will er dieses Ergebnis stützen, indem er die einzelnen Motive der drei Berichte durch Vergleichung mit den Motiven verwandter antiker und mittelalterlicher Translationslegenden zu beleuchten und sie, soweit das möglich ist, zu ihren Ursprüngen zurückzuführen versucht.

De Graecorum deorum partibus tragicis

VIII. Band
3. Heft

1910. 154 S. scripsit **Ericus Müller** ℳ 5.20

Die Arbeit will an der Hand des erhaltenen Materials darstellen, wie sich die Rolle der Götter in der griechischen Tragödie entwickelt hat. Kap. I behandelt die beiden Typen der Götter bei Aischylos, die spezifisch tragische Götterrolle, die aus dem Einfluß des religiösen Spiels erklärt wird, und die epische, die aus dem Heldensang hergenommen ist. In Kap. II wird die Verwendung der Götter bei Sophokles, in Kap. III bei Euripides behandelt, besonders der Deus ex machina, und gezeigt, welche Zusammenhänge mit den bereits bei Aischylos entwickelten Normen bestehen.

Reinheitsvorschriften im griechischen Kult

IX. Band
I. Heft

1910. 148 S. von **Theodor Wächter** ℳ 5.—

Nachdem in der Einleitung unter anderem der Ursprung und die Entwicklung der Reinheitsvorstellungen besprochen worden ist, wird in 15 Kapiteln versucht, an der Hand des aus Inschriften und Schriftstellern zusammengetragenen Materials ein möglichst klares Bild der kultischen Reinheitsvorschriften zu geben. Besonderer Wert ist auf die in größerem Umfang geschehene Vergleichung analoger Gebräuche anderer (zumeist antiker) Völker gelegt. Die einzelnen Abschnitte behandeln: Allgemeine Reinheitsvorschriften; Bestimmungen über die Kleidung; Verunreinigung durch Geburt, Menstruation, Krankheit, Tod, Mord; unreine Tiere, Pflanzen, Metalle; Ausschluß der Fremden vom Kult, Ausschluß der Sklaven, der Weiber, der Männer; Verunreinigung durch Exkremente; Weideverbote.

Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum

IX. Band
2. Heft

1910. 110 S. von **Karl Kircher** ℳ 3.50

Die Arbeit versucht die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum zu behandeln in einer dreifachen Beziehung: Wein und Gott, Wein und Mensch, Wein und Blut. Für die Beziehung Wein und Gott werden die Fragen erörtert: wann, für wen, wie bringt man Weinopfer, wie nimmt sie die Gottheit auf, weshalb opfert man Wein. In dem Kapitel Wein und Mensch werden die Reste sakraler Erscheinungen beim Symposion aus seinem Zusammenhang mit dem Opfer hergeleitet, die antiken Trinksitten und Gelagegesetze werden besprochen. Im nächsten Teil wird die sakrale Bedeutung des Blutes erörtert, und es werden enge Beziehungen zum Wein gefunden. Als Nahrungs-, Heil- und Berauschungsmittel finden diese beiden Substanzen parallele Verwendung, vor allem aber beim Brüderschaftstrank, wobei der Wein schließlich als Ersatz für Blut eintritt. Von dieser Trinksitte ausgehend wird zum Schluß der Versuch gemacht, eine Erklärung zu geben für die übrigen Trinkbräuche des Altertums.

De nuditate sacra sacrisque vinculis

IX. Band
3. Heft

1911. 118 S. scripsit **Josephus Heckenbach** ℳ 3.80

Die Arbeit besteht aus 2 Teilen. Die sakrale Nacktheit, die im I. Teile behandelt wird, hat sich als Rest eines alten Kulturzustandes erhalten. Den mit der Zeit seltener gewordenen, später in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht mehr ganz durchsichtigen Brauch suchte man sich zu erklären. Auf diese Weise kam die Nacktheit zu verschiedenen Bedeutungen, deren wichtigste die lustrale ist (Einleitung). Mit der steigenden Kultur wurde die Nacktheit aus den Kultriten allmählich verdrängt. Als Überbleibsel dürfen wir die rituelle Barfüßigkeit betrachten (I Kapitel). Die Vorschrift der Nacktheit bestand aber weiter im antiken Aberglauben (II Kapitel) und zum Teil in den christlichen Taufriten (III. Kapitel). Der II. Teil bringt einiges Material über Knoten (Gürtel, Ringe). Da sich mit den Knoten die abergläubische Furcht eines Bindezaubers verband, mußten sie bei heiligen Handlungen entfernt werden. Andererseits suchte man die den Knoten zugeschriebenen geheimen Kräfte besonders in Zauberriten auszunützen.

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

X. Band

Epiktet und das Neue Testament

von **Adolf Bonhoeffer**

Erscheint Mai 1911 — Etwa 420 Seiten — Etwa ℳ 15.-

Der Stoiker Epiktet, der um die Wende des ersten und im Anfang des zweiten Jahrhu derts n. Chr. lehrte, zeigt in seinen Anschauungen, ja auch in seiner Redeweise eine große und mannigfache Verwandtschaft mit den neutestamentlichen Schriften, daß nic nur die Vergleichung der beiderseitigen Lebensanschauung einen eigenen Reiz gewäh sondern auch die Frage sich erhebt, ob nicht ein Einfluß des Neuen Testaments auf Epikt oder umgekehrt ein Einfluß der stoischen Lehre, wie sie Epiktet vertritt, auf die ne testamentlichen Schriftsteller stattgefunden hat. Nach den beiden Richtungen sucht d Verfasser Klarheit zu schaffen, indem er zunächst im I. Buch die Frage der Abhängigk erörtert und zwar zuerst die etwaige Abhängigkeit Epiktets vom Neuen Testament, soda die Abhängigkeit des letzteren, insbesondere des Apostels Paulus, von der Stoa. Die er Frage wird, in eingehender Auseinandersetzung mit Th. Zahn und K. Kuiper, durchwe die zweite, im Anschluß an Carl Clemen (Religionsgeschichtliche Erklärung des Neu Testaments) in der Hauptsache verneint. Im II. Buch wird die Weltanschauung Epikt mit derjenigen des Neuen Testaments, wie sie sich schon in dem charakteristischen Wo schatz, sodann in einzelnen Aussprüchen und Gedanken offenbart, objektiv verglichen, u schließlich in systematischer Ausführung das Verwandte wie das Unterscheidende der beid Anschauungen als zweier selbständiger und in gewissem Sinn ebenbürtiger Größen herv gehoben und auf seine tieferen Gründe zurückgeführt.

In Vorbereitung

De lanae in antiquorum ritibus usu

scripsit **Johannes Pley**

Das I. Kapitel der Arbeit handelt über das *Διὸς κώδιον*, es wird in den Traumorake gebraucht, um die Verbindung des Menschen mit der Gottheit herzustellen; in den Mysteri und anderen heidnischen und christlichen Zeremonien besonders den „Sakramenten d Toten" dient es lustralen Zwecken; eine weitere Verwendung findet das Wollvlies Regenzauber. Das II. Kapitel handelt über die Wolle als den Rest einer früheren Kult periode; sie gilt als verehrungswürdig und heilig und ist eine Gott wohlgefällige *ἀπαρ* Weitreichend ist ihre Verwendung bei der Konsekration, welche Bedeutung besonders der Priestertracht zutage tritt; zu demselben Zwecke werden Opfertiere und alles ande was geheiligt werden soll, mit Wollbinden versehen; daher auch u. a. ihre Verwendu im Baumkultus. Schließlich wird die Wolle besonders in der Form des *στέμμα* zur Ehr tracht. Apotropaeisch und prophylaktisch wirkt sie in ihrer Verwendung im Totenku als hegender Faden und als Amulett (Kap. III). Zum Schluß wird ihr Gebrauch im Lieb und Heilzauber besprochen (Kap. IV).

In Vorbereitung

Der Traumschlüssel

Ein Beitrag zur indischen Mantik

von **Julius von Negelein**

Der Verfasser will eine Darstellung des indischen Traumaberglaubens und der indisch Mantik, soweit diese zur Feststellung von dessen Gebilden notwendig ist, geben. Er l zu diesem Zwecke den brahmanischen Text Svapnacintāmani (den „Traumschlüsse kritisch ediert, übersetzt und durch Parallelen aus dem Bereiche der übrigen Literatur Traum- und Wahrsagekunst erläutert, indem er jedem einzelnen Verse des zugrunde gelegt Traktates das zugehörige Material folgen ließ, wobei weder der Veda, noch die klassis und moderne Literatur (die Berichte englisch-indischer Zeitschriften) unbeachtet blieb

---

In Vorbereitung

Das Motiv der Mantik im antiken Drama

von **Rudolf Staehlin**

Es wird versucht, die Verwendung des Motivs der Mantik in der antiken Tragödie u Komödie darzustellen und, soweit der Stand der Ueberlieferung dies zuläßt, eine Geschic dieses vielgebrauchten Motivs für das antike Drama zu geben. In den drei ersten Kapit werden die großen griechischen Tragiker, im vierten Seneca, im fünften Aristophanes u im sechsten Plautus und Terenz behandelt. Zum Schluß werden die aus der Untersuchu gewonnenen Ergebnisse zusammengefaßt.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.

20-2-75

BL 25 R37 Bd.11 Heff 1

Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

CIRCULATE AS MONOGRAPH